هو

۱۲۱

مشخصات و شناسنامه کتاب

نام کتاب: بزرگداشت شیخ ابوالقاسم گرگانی

نویسنده: جمعی از نویسندگان

ناشر: حقیقت

چاپ: اول ۱۳۹۴ تهران

صفحات: یک جلد ۵۰۱ صفحه

توضیحات:

دو مقاله از حضرت مجذوبعلیشاه و محبوبعلیشاه ثانی

بنیاد حفظ و نشر آثار حضرت آقای محمّد اسماعیل صلاحی محبوبعلیشاه

شیخ ابوالقاسم گرّکانی

مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شیخ ابوالقاسم گرّکانی

گردآوری و تدوین

علی محمّد صابری



شیخ ابوالقاسم گُرّکانی
گردآوری و تدوین: علی محمّد صابری
ویراستاران: سپیده ایروانی ـ محمدعلی طاوسی
ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ٢٤
صندوق پستی: تهران، ٣٣٥٧ـ١١٣٦٥
تلفن: ٨٧٧٢٥٢٩؛ فاکس: ٨٧٩١٦٥٢
تلفن مرکز پخش: ٥٦٣٣١٥١
چاپ اوّل: ١٣٩٤
تعداد: ١٠٠٠ نسخه
چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه
قیمت: ٢٥٠٠٠ تومان
شابک: ٣ – ٤٠ – ٥٢٣١ – ٦٠٠ – ٩٧٨
ISBN: 978 - 600 - 5231 - 40 - 3

فهرست مطالب

همایش بزرگداشت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

دکتر علی محمّد صابری[1]

همایش بزرگداشت عارف شهیر قرن چهارم و پنجم هجری، حضرت شیخ ابوالقاسم گرّکانی[2]، با حضور تنی چند از علمای حوزه و اساتید دانشگاه‌های کشور، در تاریخ هفتم و هشتم خردادماه ۱۳۹۳ به دبیری علمی این جانب، زیر نظر و مشاورهٔ هیأت علمی متخصّص، در محلّ پژوهشکدهٔ فرهنگ و هنر و معماری جهاد دانشگاهی تهران و همکاری صمیمانهٔ ریاست محترم وقت آن برگزار گردید.

طرح کلّی این همایش به عنوان یک طرح تحقیقاتی، با هدف پاسداشت و تکریم بزرگان فرهنگ و عرفان ایران ارائه گردید. عزم جدّی بر این است که در عصر تکنیک و سیاست و روزگار تُهی از معنویّت، به بزرگان اولیا و مشایخ عرفان

---

۱. دبیر علمی همایش.

۲. نام شیخ ابوالقاسم در منابع متعدّد به صورت‌های مختلف مثل گرکانی، کرّکانی، گرگانی، گورکانی، کورکانی، کرّجانی و... ضبط شده است. برای اینکه در این کتاب وحدت رویّه حفظ شود، تلفّظ مشهور ملاک قرار گرفته است.

این سرزمین توجّه شود تا رایحهٔ معنوی و روحانی عرفان و تصوّف اسلامی را در جلوه‌های متفاوت فرهنگ ایرانی استشمام کنیم؛ چراکه ایران همواره سرزمین اصلی و مهمّ شکوفایی عرفان و تصوّف اسلامی بوده است و اکثر سلسله‌های صوفیّه در ایران شکل گرفته و تأثیر عمیقی بر فرهنگ و تمدّن جهان اسلام داشته است. عارفان مسلمان ایرانی، همچون شیخ ابوالقاسم گرّکانی، مردانی صلح‌جو و مقرّب الهی هستند که همزمان با استقرار اسلام در ایران، همچون عاملان معنویِ فرهنگی مکتوم بودند که معارف قلبی و اسرارشان به‌طور مستقیم و سینه به سینه، برای طالبان علم حقیقی قابل استفاده بود. به این دلیل است که اینان تأثیر چشمگیری در مناطق و جوامعی که حضور داشتند، گذاشتند.

برگزاری این همایش ابتدا با توصیه و اشارهٔ جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده بود؛ که بر شأن و جایگاه غفلت شدهٔ حضرت شیخ ابوالقاسم گرّکانی تأکید می‌کردند. با تذکّر ایشان، از نظر ما برگزاری این همایش به منظور تحقیق در چند مورد بود:

یکم: شیخ ابوالقاسم گرّکانی از عارفان متقدّم است که نسبت طریقتی‌اش با چند واسطه ــ شیخ ابوعمران مغربی، شیخ ابوعلی کاتب، شیخ ابوعلی رودباری، شیخ جنید بغدادی، شیخ سریّ سقطی، شیخ معروف کرخی ــ به ائمّهٔ معصومین(ع) و از منبع فیض به پیامبر اسلام(ص) می‌رسد و پس از حدود ۷۷ سال دورانِ شیخوخیت و ارشاد معنوی، دو رشتهٔ طریقتی از وی پدید می‌آید: یکی توسط شیخ ابوعلی فارمدی (داماد وی) و دیگری به دست جانشین و خلیفهٔ لاحقش، حضرت شیخ عبدالله ابوبکر طوسی که با هشت واسطه به حضرت شاه نعمت‌الله ولی می‌رسد و از آنجا سلسلهٔ نعمت‌اللّهیه ادامه پیدا می‌کند. معرّفی این واسطه‌ها و اتّصال آنها به مشایخ سابق و لاحقشان، دعوی بندگی و مقام هدایت و

ارشاد این بزرگان و اولیای الهی را براساس سلسلهٔ نصوص صریح اثبات می‌کند.

روح تشیّع و ولایت، اصل و مبنای آن چیزی است که در طریقه‌های عرفانی جاری است و اصولاً اهل سلوک ــ ظاهراً و برحسب مذهب فقهی، چه شیعه یا سنّی باشند ــ بدون اتّصال به این جنبهٔ وَلَوی و طریقتی، راه به‌جایی نخواهند برد. درواقع عامل حیات‌بخش دین اسلام همین جنبه است.

دوم: مصاحبان، استادان، شاگردان و مریدان شیخ ابوالقاسم گرّکانی شماری از بزرگان عرفان و فرهنگ این سرزمین می‌باشند؛ افرادی همچون ابوعثمان مغربی، حکیم ابوالقاسم فردوسی، علی بن عثمان هجویری، شیخ ابوسعید ابوالخیر، قشیری، ابوبکر عبدالله نسّاج و ابوعلی فارمدی، و به همین علّت گرّکانی بزرگ‌ترین حلقه‌ها و مجالس و محافل عرفانی را در زمان خود داشته است.

سوم: اجتماعی و مردمی بودن از ویژگی‌های منحصر به‌فرد این عارف بزرگ بود. اوّلین گروه‌های اجتماعی ایران، فتیان و عیّاران بودند که در این دوران شکل گرفتند. عطّار در **تذکرة الاولیا**، شیخ را از بزرگان فتیان می‌داند. نکتهٔ مهمّ دیگر در اجتماعی‌بودن شیخ، تأثیرگذاری بر زمانهٔ خود و تغییر هندسهٔ تاریخی آن دوران است.

چهارم: عامل اصلی رشد معنوی و فکری شهر نیشابور به عنوان پایتخت فرهنگی ایران در آن زمان، شیخ ابوالقاسم گرّکانی بوده است. تأسیس مجالس ذکر و مراکز مهمّ تعلیم و تربیت که در آنجا به تزکیه و تهذیب مریدان می‌پرداختند، با گماشتن مشایخی چون شیخ ابوسعید ابوالخیر و قشیری و فارمدی، از اقدامات مهم و ارزندهٔ این قطب عالی‌مقام است.

زمانی که شاهان غزنوی ــ مثل سلطان‌محمود ــ درک سطحی و عوامانه از

دین داشته و در عقاید مذهبی به‌سادگی در دام تحجّر و تعصّبات دینی افتاده و از روش خلفای بنی‌عبّاس پیروی می‌کردند و مخالفان خود را به اتّهام کفر و زندقه تحت فشار قرار می‌دادند و فضای فکری جامعه رو به جمود بود، آنچه بر این سیل بنیان افکن غلبه می‌کرد، جریان پویا و زنده و معنوی تصوّف اسلامی بود که برجسته‌ترین نمادش حضرت شیخ ابوالقاسم گرّکانی در آن دوران بود. تأثیرگذاری شیخ بر فضای اجتماعی آن زمان بی‌بدیل است، به‌طوری که فرهنگ متعصّب و مرده‌ای را تبدیل به فرهنگ عمیق زرّین و زنده می‌کند.

شعر و ادبیّات، هنر و تاریخ آن زمان کاملاً متأثّر از آرا و اندیشه‌های شیخ ابوالقاسم گرّکانی است. کافی است نگاهی به کتاب‌های **کشف المحجوب** هجویری، **مناجات‌نامه** خواجه عبدالله انصاری، **رباعیّات** شیخ ابوسعید و **اسرارالتوحید** محمّد بن منوّر کنیم تا ردّپای شیخ را در تمام آثار بعد از خود ببینیم. حقّاً شیخ ابوالقاسم گرّکانی، پدر فرهنگ طلایی ایران در قرن پنجم می‌باشد. او در زمانهٔ خویش به فرهنگ این سرزمین جان بخشید و دوباره آن را زنده نمود.

دلایل فوق اهمّ عواملی بود که باعث شد درصدد برآییم تا حضرت شیخ ابوالقاسم گرّکانی را به عنوان عارفی بزرگ و معماری فرهنگی معرّفی کنیم. همچنین از اینکه تاکنون هیچ پژوهشی دربارهٔ اندیشه‌ها و آثار احتمالی ایشان صورت نگرفته، ابراز تأسّف کنیم.

در این همایش، حدود سی تن از استادان فرهیخته در طی دو روز به سخنرانی پرداختند. در روز اوّل پس از گزارش کلّی اینجانب، به عنوان دبیر علمی همایش، ابتدا آقای دکتر آیتی، رئیس پژوهشکدهٔ جهاد دانشگاهی، ضمن خوش‌آمدگویی به مهمانان، به تأثیر برگزاری این‌گونه همایش‌های عرفانی بر

فرهنگ ایرانی، تأکید کرد. سپس دکتر کریم مجتهدی، استاد بازنشستهٔ فلسفهٔ دانشگاه تهران، به مسألهٔ تفکّر و نسبت آن با فرهنگ پرداخت و جدّی گرفتن این قبیل همایش‌ها را به‌عنوان یک طرح دانشگاهی ضروری دانست. در ادامه دکتر نصرالله پورجوادی، استاد و محقّق دانشگاه تهران، به توصیف شخصیّت عرفانی شیخ ابوالقاسم گرّکانی پرداخت و منزلت او را در عرفان خراسان نشان داد. وی همچنین موضوع مصاحبت در تعلیم و تربیت را از مهم‌ترین ویژگی‌های شیخ برشمرد که متأسّفانه امروزه به فراموشی سپرده شده است.

دیگر میهمان این همایش، آقای حسینعلی کاشانی بیدختی بودند که مقام انسان‌کامل را از نظر علما و عرفا شرح داده و حضرت شیخ ابوالقاسم گرّکانی را از مصادیق انسان‌کامل و مصداق کلمهٔ "**کُن فکانی**" در زمان خود دانستند.

بعد از سخنرانی میهمانان افتتاحیه، اوّلین ویدئوکلیپ از مزار شیخ ابوالقاسم گرّکانی و دیگر عرفای خراسان، برای حضّار به نمایش درآمد؛ سپس استادان و اندیشمندان در نشست‌های مختلف به ایراد سخنرانی پرداختند.

سخنران اوّلین نشست، دکتر محمّدجواد شمس، استادیار دانشگاه بین‌المللی قزوین، بود که به جایگاه ابلیس نزد عارفان با تأکید بر سخنان شیخ ابوالقاسم گرّکانی پرداخت. وی شیخ ابوالقاسم گرّکانی را از جمله مشایخی دانست که عصیان ابلیس را از فرط محبّت و غیرت دانسته و او را خواجهٔ خواجگان و سرور محجوران می‌خواند. سپس نشان داد که بعداً شیخ احمد غزّالی و عین القضات همدانی از این اندیشهٔ شیخ تأثیر پذیرفته‌اند.

سخنران بعدی نشست، دکتر محمّدرضا ریخته‌گران، دانشیار فلسفه دانشگاه تهران، بود که دربارهٔ قطبیّت و معنای آن در چند اثر از بزرگان عرفان سخن گفت. وی ابتدا مقام قطبیّت را همانا تحقّق به مرتبهٔ "**فناء فی‌الله**" و "**بقاء بالله**" دانست، سپس

آن را همان خلافت الهیّه به شمار آورد و افزود که درواقع قطب، مظهر اسم "الله" است که جامع همهٔ اسما و صفات می‌باشد و خلیفهٔ حق است. بدین‌واسطه او عالَم و هر آنچه در آن است را تربیت کرده و به کمال لایق خود می‌رساند. آنگاه نشان داد که چگونه تفکّر و فرهنگ دینی زمانه، متأثّر از بسط حقیقت وجودیهٔ انسان کامل زمان است و این مسأله چه نسبتی با شیخ ابوالقاسم گرّکانی در زمان خود دارد.

دیگر سخنران این نشست، دکتر مهرداد قیّومی ــ استادیار معماری دانشگاه شهید بهشتی ــ بود که با مقاله‌ای با عنوان "ره میخانه و مسجد کدام است؟" به بحث دربارهٔ چیستی بنایی به‌جا مانده از سدهٔ پنجم در شهر خواف پرداخت و احتمال بسیار داد که این بنا در اصل، خانقاه شیخ ابوالقاسم بوده است. استاد اکبر ثبوت، آخرین سخنران این نشست بود که سخنانی دربارهٔ "عرفای متقدّم اسلام" ایراد کرد.

در نشست دوم، خانم فائزه رحمان نخستین سخنران بود که به بیان "مهم‌ترین مضامین عرفانی نزد شیخ ابوالقاسم گرّکانی" پرداخت. دکتر حسن بلخاری، دیگر سخنران این نشست بود که دربارهٔ شیخ ابوالقاسم گرّکانی به روایت **کشف المحجوب** هجویری، سخن گفت. آخرین سخنران این نشست، دکتر محمودرضا اسفندیار، مقاله‌ای با عنوان "شیخ ابوالقاسم گرّکانی و عارفان پس از خود" خواند.

سومین نشست با سخنرانی دکتر محمّدابراهیم ایرج‌پور، دربارهٔ نادرست بودن انتساب داستان منع خاکسپاری فردوسی به دستور شیخ ابوالقاسم گرّکانی آغاز شد. دیگر سخنران این نشست، حجّت‌الاسلام اکبر راشدی‌نیا و دکتر محمّد سوری از محقّقان و استادان دانشگاه‌های قم بودند که مقالاتی با عناوین "شیخ ابوالقاسم گرّکانی در طریقهٔ نقشبندیه" و "تصویر امامان شیعه در متون عرفانی

نخستین" عرضه نمودند. آخرین سخنران نشست سوم، دکتر نصیری نیز از استادان ساکن شهر قم بود که دربارهٔ "سرآغازهای شیعی عرفان اسلامی، با تأکید بر اقوال شیخ ابوالقاسم گرّکانی" به سخنرانی پرداخت.

بعد از برگزاری سه نشست در روز اوّل همایش، موسیقی محلّی خراسان به اجرا درآمد.

در روز دوم همایش، چهار نشست برگزار گردید و فیلم کوتاهی از شهر تربت حیدریّه و مقبرهٔ شیخ ابوالقاسم به نمایش درآمد. نخستین سخنران اوّلین نشست، دکتر کوروش فتحی بود که دربارهٔ "زمانهٔ گرّکانی و تأثیرگذاری او بر آن" به توضیح پرداخت. سپس دکتر ایرج شهبازی دربارهٔ "طرحی برای طبقه‌بندی بن‌مایهٔ تنبیه در قصّه‌های کرامت" صحبت کرد. سخنرانان دیگر، دکتر شمس‌الملوک مصطفوی و دکتر انسیه شیخ سفلی بودند که به ترتیب به بیان "عشق و زیبایی؛ از افلاطون و ابن‌سینا تا شیخ ابوالقاسم گرّکانی" و "سیر طریقه معروفیه در جهان اسلام؛ از شیخ ابوالقاسم گرّکانی تا شاه نعمت‌الله ولی" پرداختند.

دکتر سیّد مصطفی شهرآیینی، اوّلین سخنران دومین نشست بود که دربارهٔ "بحث آگاهی از نظر بابا افضل و عارفان" سخن گفت. سپس خانم سپیده نصرتی دربارهٔ "گرّکانی به روایت معاصرانش" و دکتر محمّد ضیمران دربارهٔ "شطح در نزد شیخ ابوالقاسم گرّکانی و معاصرانش" به ایراد سخنرانی پرداختند. آخرین سخنران این نشست، دکتر غلامرضا آذری بود با قرائت مقاله‌ای با عنوان "مروری بر بنیان‌های معرفت‌شناسانهٔ مفاهیم "رابطه" و "ارتباط" در احوال و حالات شیخ ابوالقاسم گرّکانی".

سخنرانان سومین نشست که جنبهٔ هنری داشت، دکتر اسماعیل بنی اردلان و دکتر سیّد محسن هاشمی بودند که به ترتیب به بیان مقالاتی با عنوان‌های "هنر

عصر گرّکانی" و "نقش طریقت معنوی در هنر خوشنویسی" پرداختند. مقاله‌ای نیز از جانب استاد قاسم هاشمی‌نژاد با عنوان "رفتار هنرمندانه عارفان" خوانده شد. سپس فیلم کوتاه دیگری دربارهٔ شهر تربت حیدریه، مدفن شیخ ابوالقاسم، نشان داده شد.

در نشست چهارم، نخست دکتر حشمت‌الله ریاضی دربارهٔ "نگاهی به سیر تکامل اندیشه‌های عرفانی تا زمان ابوالقاسم گرّکانی"، سپس دکتر سیّدحسن شهرستانی دربارهٔ "فضای ادبی عصر گرّکانی" سخنرانی کردند. در انتهای همایش، دکتر شهرام پازوکی اهمّ مطالب سخنرانی‌ها را جمع‌بندی کرده و سهم تصوّف و عرفان را در فرهنگ اسلامی ـ ایرانی خاطرنشان کرد. وی همچنین یادی از مرحوم استاد دکتر باستانی پاریزی کرده و جایگاه وی را در تاریخ‌نویسی معاصر باتوجّه به تأثیر وی از اندیشه‌های عرفانی‌اش نشان داد.

اختتامیّهٔ این همایش، پیام حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده بود که در آن تأکید فرمودند: متأسّفانه تعصّب و قشری‌گری اجازه نمی‌دهد بزرگانی همچون شیخ ابوالقاسم و شیخ ابوسعید ابوالخیر را تجلیل کنیم. ایشان همچنین پیشنهاد کردند که آرامگاه شیخ به‌صورت شایسته‌ای بازسازی و مرمّت گردد و در پایان ضمن تأیید این حرکت فرهنگی سازنده، ابراز امیدواری نمودند تا نظیر چنین همایش‌هایی برای سایر بزرگان عرفان این سرزمین، با محتوای غنی‌تر برگزار شود.

کتاب حاضر مجموعه‌ای از مقالات برگزیدهٔ این همایش است که بنا به درخواست نگارنده در انتشارات حقیقت جمع‌آوری، تدوین و ویرایش گردیده است. جمع‌آوری این مقالات را آقای مهران رهبری برعهده داشته و زحمت ویرایش کلّی آن را سرکار خانم سپیده نامدار ایروانی با همکاری آقای محمّدعلی

طاوسی کشیدند. گروهی از دوستان و برادران همدل نیز باکمال محبّت در برگزاری همایش، در قسمت‌های مختلف، صمیمانه کمال همکاری را داشته‌اند که از همهٔ آنها تشکّر و قدردانی می‌نمایم.[1]

---

۱. اسامی این دوستان عزیز و بزرگوار عبارت است از:
۱ ـ آقای امیرهوشنگ عراقی، خانم افسانه هجرتی در قسمت تدارک و اجرا، مالی، تهیهٔ چکیده‌های همایش؛
۲ ـ آقایان شهاب بخشیان، منوچهر خطیبی، فرزاد صفّاری، قدیر روغنی و نصرت‌الله طبسی در قسمت تهیهٔ فیلم و عکس و پخش؛
۳ ـ آقای شاه زیدی و خانم تیموری در تهیهٔ کلیپ اجرایی و چکیده‌های همایش؛
٤ ـ آقایان دکتر رفیعی و عبّاس‌زاده در امور اجرایی؛
٥ ـ آقایان میرقاسمی، علّامی، زارع، جمالی در امور مالی؛
٦ ـ آقای سعید نقّاشیان در خطّاطی و طرّاحی پوستر؛
۷ ـ آقای بابایی و همکارانشان در امور پذیرایی.

پیام به همایش بزرگداشت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی[1]

حاج دکتر نورعلی تابنده

بسیار خرسند و خشنودم از اینکه به مناسبت تذکّر نـام و بـزرگداشت شـیخ ابوالقاسم گُرّکانی عدّه‌ای از اصحاب قلم و دوستان و همدلان به همّت آقای دکتر صابری دور هم جمع شده‌اند. وجود مستمر این بزرگان معنوی در طـول تـاریخ حیات بشریت و همچنین برگزاری مراسمی به یاد آنان از قبیل اعـیاد و مـراسـم سوگواری و اخیراً سمینارهایی به این سبک، نشانگر امر مهمّی است و آن اینکه سلسلهٔ ارشاد و هدایت معنوی مردم به سوی خدا، همواره استمرار داشـته و ایـن رشتهٔ اتّصال الهی هرگز گسستنی نیست. ما این اتّصال و بستگی به بـزرگان اهـل معرفت را بسیار مغتنم دانسته و بر هر موضوع دیگری ترجیح می‌دهیم.

چنین است که برگزاری این‌گونه مراسم بـه مـنظور احـیای تـعالیم مـعنوی بزرگان و یاد آنان بسیار پسندیده و شایسته است و در مأثورات دینی نیز حتّی بر

---

۱. مأخوذ از پیام اختتامیه کنگره در پنجشنبه (۱۳۹۳/۳/۱۸) و بیانات دیگر ایشان در هـمین‌باره در صبح جمعه روز بعد.

تجلیل نام درگذشتگان تأکید بسیار شده؛ چنانکه در خبر از معصوم است که: **أُذکروا اَمواتکُم بِالخیر**، و از طرف دیگر این دستورِ یادگذشتگان به نیکی، نشانگر آن است که از منظر دینی، ادوار مختلف و متعدّدی که بشریت به‌طور مستمر پشت‌سر گذاشته، به صورت یک کلّ واحد، تمام دوره‌های آن به هم مرتبط و مستمر بوده و قابل انفکاک از هم نیست. این یک اصل ثابت است و تنها استثنای آن شاید حضرت آدم و همسرش حوا باشند که بدون داشتن والدین به ارادهٔ خداوند به‌وجود آمدند و بعد از آن، خداوند ادامهٔ نسل آدم را به فرزندانش سپرد. پس این اعتقادی عاقلانه است که انسان چون همواره ادامهٔ نسل قبل از خود است باید از گذشتگان خویش به نیکی یاد کند.

یادبود و احترام گذشتگان، که نشر تعالیم آنها نیز می‌شود، به میزان تقدّس و اهمیّتشان و تأثیری که بر جوامع بشری داشته‌اند، دارای انواع درجات و مراتب متفاوتی است. گاه انسان مثلاً تسبیحی، انگشتری یا قلمی از بزرگی به یادگار دارد. به همین اندازه که آن را نگه می‌دارد و به خاطر آن شخص از آن استفاده می‌کند، به منزلهٔ یادی از اوست. گاه هم ممکن است که برای کسانی که بسیار بزرگوار و عزیز هستند، مانند بزرگان الهی، بر مزارشان بارگاهی بسازیم که همیشه به یادشان باشیم. ولی از این‌ها بالاتر این است که به مأمورین و نمایندگانشان که مانند گلابی از گلستان معنوی آنها بودند، احترام کنیم که متأسّفانه ما در کشورمان به دلایلی کمتر رعایت این امر را می‌کنیم.

چون‌که گل رفت و گلستان شد خراب   بوی گل را از که جوییم از گلاب[1]

چنانکه برای شیعیان، چهارده معصوم(ع) و آموزه‌های آنان در نهایتِ ارزش و اعتبار قرار دارند و سپس نمایندگان معنوی پیرو آن بزرگواران که

---

۱. مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، روزنه، تهران، ۱۳۷۸، دفتر اوّل، بیت ٦٧٧.

به منزلهٔ شاخه‌های آن شجرهٔ الهی می‌باشند، در درجات بعدی قرار دارند. امّا متأسّفانه در دوران اخیر به دلیل برخی کج‌فهمی‌ها و القائات نادرست و بعضی حوادث و وقایع کشور، بهره‌گیری از تعالیم عرفانی آن بزرگواران و به تبع آن نمایندگانشان مورد غفلت واقع شده که این امر موجب ورود خسارات زیادی در حیات معنوی اخلاقی جامعه شده است.

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی عارفی بزرگ و دانشمندی عالیقدر بود که به منظور دور بودن از جار و جنجال‌های دیوانی و سیاست‌های غلط حکومت‌ها و تعصّبات نابجای دینی، سکوت کرده و در گوشهٔ دهی نزدیک تربت حیدریه در منطقهٔ خراسان به ارشاد و هدایت معنوی مردم می‌پرداخت. البتّه این امر بدان معنا نیست که بزرگان عرفان و تصوّف نسبت به اتّفاقات و حوادث جامعه بی‌اعتنا بوده‌اند، بلکه چنین بوده که در مواردی مصلحت را در سکوت دیده و در خیلی موارد هم ناچار بودند و مصلحت می‌دیدند که دخالت کنند.

شیخ ابوالقاسم با بزرگان عرفا و فلاسفهٔ روزگار خود معاشر بوده و بسیاری به شاگردی او مباهات کرده‌اند؛ از جملهٔ مفاخر عرفانی و فرهنگی آن دوره، شیخ ابوسعید ابوالخیر است که برخی مدفن وی را در مهنه مَحْولات، از توابع شهرستان تربت حیدریه، دانسته‌اند؛ امّا بعضی دیگر گفته‌اند که مقبرهٔ شیخ در مهنهٔ خاوران در کشور افغانستان است و ابوسعید مدفون در مهنه محولات، ابوسعید دیگری است. ولی با توجّه به اینکه میان شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر علاوه بر انس و همدلی عرفانی، مراوده و ارتباط ظاهری نیز برقرار بوده، این امر می‌تواند مؤیّد آن باشد که محلّ سکونت هر دو بزرگوار در نزدیک یکدیگر قرار داشته و چون در محلّ مدفن شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در تربت حیدریه هیچ شک و تردیدی وجود ندارد، شاید آن قولی که مقبرهٔ شیخ را در مهنهٔ محولات می‌داند، به

واقع نزدیکتر باشد.

از جمله مطالبی که دربارهٔ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نقل شده، آن است که سلطان محمود غزنوی به واسطهٔ تعصّبات غلط دینی و مذهبی، برخلاف قول و وعده‌اش، از حکیم ابوالقاسم فردوسی تجلیل به عمل نیاورد؛ امّا شیخ ابوالقاسم پس از وفات فردوسی، بر سر مقبره‌اش می‌رفته و برای او فاتحه می‌خوانده است. همچنین از شیخ ابوالقاسم نقل شده که در خواب، فردوسی را در باغی بهشتی دیده و از او می‌پرسد که این باغ از آنِ کیست؟ وی جواب می‌دهد که از آنِ من است. این قدردانی شیخ به مراتب بالاتر از آن صِلهٔ مادّی سلطان محمود بود و چه بسا این تجلیل موجب آن شد که شهرت فردوسی دوچندان شود.

البتّه این کج‌رفتاری‌ها، منحصر به آن دوران نبوده بلکه غالباً در همهٔ زمان‌ها دامنگیر بزرگان اهل معرفت شده است؛ چنانکه در سنوات اخیر وقتی که پیکر یکی از علاقمندان به مزار شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به نام شهید حسن حصیری ــ خداوند او را رحمت کند ــ را در مقبرهٔ شیخ دفن کردند، احترام مقبره و حرمت شیخ را رعایت نکرده و سنگ قبری بسیار بزرگ‌تر از سنگ مزار شیخ ابوالقاسم برای مقبرهٔ آن شهید نصب کردند و حتّی متعصّبینْ به این موضوع هم رضایت نداده، به رغم اینکه سالیان سال دهکدهٔ محلّ تولّد و مدفن شیخ ابوالقاسم به نام وی مشهور و شناخته شده است، تابلوی مزار شیخ ابوالقاسم را که در محوّطهٔ آرامگاه ایشان نصب شده بود، برداشته و تابلوی دیگری در محلّ مذکور نصب کرده‌اند؛ حال آنکه این‌گونه تعصّبات و برخوردها ذرّه‌ای از ارزش و اعتبار آنها نزد اصحاب خرد و معنا نمی‌کاهد و در نهایت باعث نکوهش و بدنامی مسبّبین این امور می‌شود؛ به قول سعدی علیه الرحمة:

بــزرگش نــخوانــند اهـل خـرد   که نـام بـزرگان بـه زشـتی بـرد[1]

زیرا این بزرگان، مرگ ندارند، همیشه زنده هستند. ما که خود را زنده می‌پنداریم، جزو مردگانیم. چنانکه هم‌اکنون بعد از قرن‌ها، هنوز کلمات شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر را نه‌تنها با لذّت و حلاوت می‌خوانیم، بلکه با استناد به این کلمات، خط مشی زندگی خود را ترسیم می‌کنیم تا از آن حیات معنوی بهره‌مند شویم.

قرآن مجید در این‌باره خطاب به ایمان‌داران می‌فرماید: **یا ایّـها الّـذین آمَـنوا استجیبوا لله و لِلرّسول اذا دَعاکُم لِما یُحْیِیکُم**،[2] وقتی که خدا و پیغمبرش شما را صدا می‌زنند که بیایید تا زنده‌تان کنیم، اجابت کنید. در این آیه هدایت به سمت خدا و سلوک به سوی او به حیات تعبیر شده است. در عبارتی منسوب به حضرت امام حسین(ع) نیز "حیات" این‌گونه معنی شده که: **اِنّ الحیاةَ عقیدةٌ والجِهادُ**، حیاتْ عقیده و جهاد در راه حق است. به هر تقدیر امید است خداوند آنهایی که به خیال خود مانع حیات معنوی بندگان خدا هستند، هدایتشان کند.

در پایان امیدوارم این قبیل تعصّبات در جهت محو خاطره و یاد بزرگان اسلامی ـ ایرانی هیچ‌گاه وجود نداشته باشد و اولیای امور که در فکر تقویت اسلام هستند، از تمام مفاخر و معاریف اسلامی از قبیل شیخ ابوالقاسم گُرّکانی تجلیل و حق‌گذاری لازم و شایسته را به عمل آورند.

از تمام بانیان و کسانی که زحمت کشیدند و این مراسم را برپا کردند و همچنین از همهٔ صاحب‌نظرانی که در این دو روز با ارائه مقاله و سخنرانی در این همایش به شرح و تفسیر تعالیم و عقاید و وجوه فکری شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و

---

۱. گلستان سعدی، باب اوّل.
۲. سورهٔ انفال، آیهٔ ۲٤.

زمانه‌اش پرداخته‌اند و سایر افرادی که با حضور خود در این محل، از مقام عرفانی شیخ تجلیل کرده‌اند، تشکّر می‌کنم و التماس دعا دارم. خداوند به آنها اجر دهد و همهٔ ما را بر صراط مستقیم الهی ثابت قدم بدارد.

ان شاءالله

جایگاه ولیّ در تأسیس فرهنگ و تمدّن

با اشاره به شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

دکتر محمّدرضا ریخته‌گران[1]

گر عشق نبودی و غم عشق نـبودی　　　چندین سخن نغز که گفتی که شنیدی
گـر باد نبودی که سـر زلف رُبـودی　　　رخسارهٔ معشوق به عاشق که نمودی

چه خوشوقتم که در محضرتان، به مناسبت بـزرگداشت مـقام جـناب شـیخ ابوالقاسم گُرّکانی، پیر آزاد، پیر عرفانیات، مطالبی عرض می‌کنم.

این نکته هست که از ابتدا ایرانیان به وجههٔ معنوی اسلام توجّه کرده‌اند؛ این است که جهت معنوی، جـانب عـرفان، جـانب تـصوّف در ایـران فـرهنگی، تـا مرزهای بلخ، بخارا، بدخشان و حتّی ممالکی در آن سوی آنها، گسترش پیدا کرده بود. در این ایران فرهنگی بود که در واقع وجههٔ معنوی تفکّر اسلامی مورد تأکید قرار گرفت.

این نکته هم هست که جـناب شـیخ ابـوالقـاسم دورهٔ سـلطنت مـعنوی‌شان

---

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران.

دوره‌ای طولانی یعنی ۷۷ سال بوده و شاگردان بزرگی داشتند. ایشان خلیفهٔ شیخ ابوعمران مغربی هستند؛ بزرگان زیادی در دورهٔ ایشان می‌زیستند؛ به‌عنوان مثال می‌توان به شیخ ابوسعید ابوالخیر، شیخ ابوعلی دقّاق، شیخ ابوالقاسم قشیری، ابـو عبدالرّحمان سلّمی و حتّی طبق نقل برخی شیخ ابوالحسن خرقانی، اشاره کرد. از آن طرف می‌بینیم که علم فقه، رجال، تفسیر و مانند اینها در دورهٔ ایشان رونـقی می‌گیرد؛ یعنی از یک طرف دورهٔ شیخ مفید است، کسـی کـه در زمـان حـیاتش رئیس مذهب امامیّه بوده؛ دورهٔ شیخ طوسی است، کسی که دو کتاب از کتب اربعهٔ شیعیان به نام وی است؛ دورهٔ سیّدرضی و سـیّد مـرتضی است و دورهٔ حکـمایی چون ابن سینا و ناصرخسرو. خلاصه اینکه دورهٔ عجیب و پُرباری است.

نکته این است که در همهٔ تذکره‌ها، ایشان را قطب دانسته‌اند، قطب زمان، و با توجّه به اینکه بعضی سلسله‌های فرعی هم از سلسلهٔ اصلی انشعاب پیدا می‌کرده، ایشان را قطب اصلی تلقّی می‌کردند؛ یعنی اقطاب مجازی ــ اقطاب مجازی به زبان اهل عرفان کنونی یعنی مشایخ ــ هم به ایشان اقتدا داشتند و آن یگانهٔ دوران هم مستقیماً از مشکات وجود صاحب ولایت مطلقه، امام زمان(عج)، اقـتباس نـور می‌کردند. به هر حال، ایشان قطب زمان بودند و ما در اینجا مقدمتاً مـی‌خواهـیم ببینیم که بزرگان عرفان در معنای قطب چه فرموده‌اند. از بزرگان متأخّر آغاز می کنیم.

در رسالهٔ شریفه **صالحیّه**، تألیف جناب حاج ملّاعلی گـنابادی (نـورعلیشاه ثانی) می‌بینیم که دربارهٔ مقام قطبیت چنین آمده است: «قطبیت عالم وجود، نقطهٔ محدود ربّ‌النوع انسان راست که در برگشت، ولایت مطلقه گویند. پس ولایت مطلقه است قطب عالم».[1] در واقع این عالم حکم دوایری دارد که جـملگی دور

---

۱. ص ۱۶۹.

یک مرکزند. همهٔ کثرات عالم رجوعشان به یک نقطهٔ وحدت است. آن نقطهٔ وحدت، هم مبدأ و هم منتهاست که: **مِنْهُ بَدَأَ و اِلیهِ یَعود.** آن نقطهٔ مبدأ و مرکز، همان قطب است که همه به دور او در حرکتند. همان نقطهٔ وحدت، قطب عالم وجود است که مرکز همهٔ دوایر وجود، مرکز عالم است و خود البته ساکن است و همه چیز به‌گرد آن محور حرکت می‌کند. به هر حال اگر دایره را درنظر بگیریم، نقطه‌ای که برای همهٔ دوایرْ مرکز است، در حکم قطب است، و اگر کره را درنظر بگیریم، در واقع محوری است که همهٔ کرات به دور او در حرکتند و او حرکت نمی‌کند. اینکه دایره یا کره را درنظر بگیریم، بر می‌گردد به اینکه عالم مجرّدات مراد باشد یا عالم ماده. به هر حال، قطبْ مدار همه است. او نقطهٔ مرکز است که خود حرکت نمی‌کند.

اگر به مطلب **صالحیّه** بازگردیم، در آنجا فرموده‌اند که قطبیت عالم را در برگشت، "ولایت مطلقه" گویند. حال باید ببینیم در معنای ولایت مطلقه، بزرگان عارفان چه فرموده‌اند.

شیخ داود قیصری در شرحی که بر کتاب تائیه ابن فارض نوشته،[۱] آورده است که «**اِعْلَمْ اَنَّ الولایه مأخوذه مِنْ الوَلْیْ و هو القُرب**»، لفظ ولایت از کلمهٔ وَلْیْ اخذ شده و آن به معنای قرب (نزدیکی، نزدیک‌بودن) است؛ «**لذلک یُسَمُّ الحبیبُ ولیاً**»، به همین جهت حبیب را، دوست را، از حیث لغت، ولیّ می‌نامیم؛ چنانچه در قرآن هم تعبیر «**ولیّ حمیم**» یعنی دوست‌گرم، دوست مهربان، آمده است. «**لِکونِهِ قریباً من مُحِبِّه**»، جهت اینکه به او ولیّ می‌گویند این است که دوست به دوست خودش نزدیک است، امّا «**فی الاصطلاح هُو القُرب مِن الحق سبحانَه**»، از حیث اصطلاح، ولایتْ قرب به خداوند سبحان است.

---

۱. شرح تأئیه ابن فارض.

بعد، شیخ بزرگوار، شیخ داود قیصری، ولایت را منقسم می‌گیرند بـه ولایت عامّه و خاصّه و می‌فرمایند که «**و هی عامةٌ و خاصةٌ**»، ولایت بر دو نوع عامّه است و خاصّه؛ «**و العامّة حاصلة لِکُلِّ مَن آمَنَ بِالله و عَمِلَ صالحاً**»، ولایت عامّه ولایتی است کـه هر کس که ایمان آورده و عمل صالح می‌کند، این ولایت را دارد: **قالَ الله تعالی: الله ولیُّ الذّین آمنوا یُخْرِجُهُمْ مِن الظُّلُماتِ الی النّور**[1]؛ ولی ولایت خـاصّه: «**هـی الفـناءُ فـی الله سبحانه ذاتاً وصفتاً و فعلاً**»، ولایت خاصّه، فنای فی الله (خداوند سبحان) است، فنای ذاتی و فنای صفاتی و فنای فعلی؛ «**فَالولی هُو الفانی فِـی الله**»، بـنابرایـن مـعنای ولی می‌شود فانی فی الله؛ «**القائمُ بِه**»،کسی که قیامش به اوست، قیامش به حقّ است، و از خود فانی است؛ «**الظاهِر بِاسمائِه و صفاتِه تعالی**»، و ظهورش بـه اسـماء حـقّ است و صفات حقّ، یعنی «**قیامِ العبد بِرّب**»، یعنی اینکه می‌بینیم، ربّ است، دیگر از خود چیزی ندارد:

گـر مـرا دیـدی خـدا را دیـده‌ای   گـرد کـعبه صـدق بـرگردیده‌ای

بدین ترتیب ولایت عامّه، حـقیقتی است کـه بـرای هـمهٔ مـؤمنین هست و ولایت خاصّه، خاصّ اولیاست و بـه مـعنای فـناست. در بـاب مـفهوم فـنا، شـیخ عزّالدّین محمود کاشانی در **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**[2] فرموده (البتّه ایشان هـم نقل قول کرده): «**الفناءُ المطلق هُو ما یَسْتَولی مِن امر الحق سبحانِه و تعالی علی العبد فَـیَخلِبُ کون الحقّ سبحانِهِ علی کون العبد**»، فنای مطلق این است که امر خداوند سبحان استیلا پیدا کند بر بنده، و وجود خود خداوند سبحان بر وجود بنده غلبه کند:

چنان‌بستم خیال تو،تو گشتم پای تا سر مـن
تو آمد رفته رفته، رفت من آهسته آهسته[3]

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۷.
۲. ص ٤٢٦.
۳. دیوان اشعار فیض کاشانی.

من نیستم، سرانجام تو غلبه کردی، حالا تو شدی. در اینجا معنای قطبیت همانا تحقّق به مرتبهٔ فناء فی الله است و مستلزم استیلای امر حقّ بر عبد و غلبه وجود حقّ بر وجود عبد است.

امّا در رسالهٔ شریفهٔ **صالحیّه** در ادامه این طور فرموده‌اند: «قطبیّت خلافت الهیه است که بقیة الله است و بقیة الله حبلٌ مِن الله است و بقیة الله فی الارض، حبلٌ من النّاس است و خلیفة الله است و نورالله است و این مرتبه را محمّدیت گویند و چون اتّصال قطب به این مقام نه به نحو حلول و اتّحاد است، بلکه مظهریت است، هر لحظه به شکل آن بت عیّار بر آمد، فرمود: **مَن رَآنی فقد رأَی الحق. رَقَّ الزُجاجُ و رَقَّت الخمر.**

از صـــفای مـی و لطافت جام   در هم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می   یا مدام است و نیست گویی جام»[۱]

در اینجا چند معنی هست: اوّلاً فرموده‌اند که قطبیّت، خلافت الهیه است؛ یعنی قطب خلیفة الله است. در معنای خلافت در همان رسالهٔ شیخ داود قیصری می‌خوانیم که از آنجا که هر یک از اسماء الهی باید مظهری باشد تا اثر آن اسم در آن مظهر ظاهر بشود؛ یعنی مثلاً قاهر باید مظهری داشته باشد تا صفت قهر و قهّاریت از آن مظهر به ظهور بیاید و اگر قاهر یا راحم یا رزّاق در عالم مظهر نداشته باشد، صفات و اسماء حق تعالی ظهور پیدا نمی‌کند، پس هر اسمی مظهری می‌خواهد. اگر چنین است، شیخ داود قیصری می‌فرماید: لازم است که مظهر اسم الله که مستجمع جمیع اسماء و صفات الهی است، آن هم خلیفه باشد؛ «**وَجَب اَن یَکونَ مظهرُ اسمِ اللهِ الجامع مِن اسماء خلیفه مربّیاً للعالم بِایصالِ کُلٍّ ما فیه الی کَماله اللایق به**»، تا تربیت‌کنندهٔ هر چه در عالم است باشد و آن را به کمال لایق خودش برساند.

---

۱. صالحیّه، ص ۱۶۹.

بنابراین خلیفه، مظهر اسم جامع الله است که الله مستجمع جمیع اسماء و صفات است.

مطلب دیگر از عبارتی که از کتاب **صالحیّه** خواندیم، این است که خلیفةالله، بقیةالله است و بقیةالله، حبلٌ من الله است و بقیةالله فی الارض، حبلٌ مِن النّاس است.

در تفسیر شریف بیان السّعاده[1]، در ذیل آیهٔ ۸٦ سورهٔ هود ــ **بقیة الله خیرٌ لَکُم اِنْ کُنْتُم مؤمنین** ــ آمده است که «**بقیة الله مِنَ الفطرة اِلهیه و اللطیفة السّیارة الانسانیة و العقل جُنوده**»، یعنی مراد از بقیة الله، بقیهٔ بقیة الله است از فطرت الهیه و لطیفهٔ سیّارهٔ انسانیه و عقل که جنود آن است؛ بنابراین حبلٌ من الله آن وجههٔ ارتباطی است که آدمی به‌حسب فطرت، به حسب تکوین، با مراتب معنوی و با عوالم عِلوی دارد، و این توحید فطری است و در همین تفسیر در معنای «**حبلٌ من النّاس**» آمده است که «**خُلفائه فی الارضه الدّاعین لکُم الیه**»، مراد از حبلٌ مِن النّاس خلفای حقّ‌اند در زمین که دعوت می‌کنند شما را به سوی او، یعنی نمایندگان خدا و هادیان راه دین. بنابراین حبلٌ مِن الله اگر توحید فطری است، حبلٌ من النّاس اسلام و ایمان تکلیفی است؛ همانی است که شخص و عبد به دست خودش، به پای خودش، می‌رود و به بزرگی از بزرگان الهی ایمان می‌آورد.

اگر بخواهیم این قسمت از مطلب را خلاصه کنیم، اینطور می‌شود که خلافت الهیه و معنای قطبیّت بقیهٔ ودایع و فطرت الهیه و لطیفهٔ انسانیه و عقلْ جنود آن است که همچون ریسمانی امتداد یافته و مقام مشیّت الهی را به مراتب کُوْنیه همین عالم ما ،عالم محسوس، متّصل می‌سازد و این واقعاً اتّصال عجیبی است؛ چنانکه در واقعهٔ صلح حدیبیه، پیامبر فرمودند: همه‌تان بلند شوید و با من دست بدهید و

---

۱. بیان السّعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۳۳۵.

بیعت کنید. البتّه عثمان را به جایی فرستاده بودند. حالا سخن این بود که در غیاب عثمان چه کار باید کرد؟ عثمان چطور باید بیعت کند؟ این است که حضرت در اشاره به دست راست خود فرمودند: **هذا یَدُالله**، این دست خداست. دست چپشان را اشاره کردند: و **هذا یَدُ عثمان**، این هم دست عثمان است، و با خود دست دادند، مصافحه کردند. بنابراین این **یَدُالله فوقَ اَیدیهم**، همان‌طور که عرض کردیم، همچون ریسمانی امتداد یافته است که مقام مشیّت الهی را به مقام مراتب کَونیه متّصل می‌سازد. این حقیقتِ ولایت و حقیقتِ خلافت و حقیقتِ قطبیّت است، آنچنان‌که در لِسان بزرگان عرفا آمده است، صاحب این مقام متحقّق به مرتبهٔ فناء فی الله و مظهر اسم جامع الله و مربّی عالم و آدم در هر دور است، امروز هم هست:

پس به هر دوری ولی‌ئی قائم است   آزمایش تا قیامت دائم است[1]

امّا عرض بنده قسمت دومی دارد و آن این است که انوار فیض و رحمت الهی، در هر زمان، ابتدا بر قلب مبارک قطب می تابد و سپس از قلب او بر چیزهای دیگر و قلوب دیگر؛ یعنی قطب محمل ظهور نور و رحمت الهی است، قطب آینه‌دار حق است، شعاع انوار الهی ابتدا بر دل صافی او ریزش می‌کند و از آنجا صحن و سرای عالم و آدم روشن می‌شود.

در این‌باره عارف بزرگوار، عبدالرّحمان جامی، فرموده که چون تجلّی بر قطب در مقام مظهر انسانی وارد شود، به حقیقتِ خود و از وجههٔ قابلیِ خود، آن را دریافت و قبول می‌کند و سرّ آن تجلّی در هر حقیقتی از حقایق ذات انسان کامل سریان می یابد؛ سپس نور آن تجلّی، بر حسب مناسبت، بر هر یک از افراد در عالم و آدم افاضه می‌شود. بنابراین تمامی حقایق عوالم و اعیان آنها ــ هرچه که در عالم است ــ رعایای او هستند؛ هر چه که در عالم هست از انسان، حیوان، جماد،

۱. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، بیت ۸۱۵.

نبات، رعایای قطب زمانند و او حاکم آنهاست و بر حاکم است که به وجه مناسب و لایق هرکس رعایت رعایای خود را بکند و هر یک را به کمال لایق و به سعادت لایق خودش برساند. بنابراین هر قوم در هر دوران، در فتوح معنوی قطب آن دوران زندگی می‌کند. و نکتهٔ دیگری که جامی در این زمینه بیان می‌دارد این است که حق سبحانه و تعالی در آیینهٔ دل انسان کامل تجلّی می‌کند و خلاصه اینکه عالم به فیض و به استمداد او برپاست.

بنابراین در هر زمان قوای وجودی قطب است که ارکان تمدّن یک قوم را می‌سازد. قطب بنیاد تاریخ است، مقام ولایت بنیاد تاریخ است. هر قوم در فتوح معنوی اولیای خودش زندگی می‌کند. هر نوبتِ دولت و سلطنت، اسمی از اسمای الهی است. مقام قطبیّت اتّصال به مقام مشیّت حق است. بنیادگذارندهٔ حقیقت، بنیادگذارندهٔ تاریخ، قطب است و صدای رسای قطب است که از لسان اُدبا، اهل معرفت، اهل هنر و حکمت شنیده می‌شود. صاحب آواز در هر زمان قطب است، روحی فداه.

این که گوید از لب من راز کیست بشنوید این صاحب آواز کیست[1]

همهٔ سخن من در این مجلس شریف این است که صاحب آواز در اواخر قرن چهارم و تا نیمهٔ قرن پنجم، جناب شیخ ابوالقاسم گُرّکانی بوده است. آواز اوست که از زبان ابوعلی فارمَدی، ابوسعید ابوالخیر، شیخ ابوالقاسم قشیری، شیخ ابوعلی دقّاق و شیخ ابوعبدالرّحمان سلّمی شنیده می‌شده. همین آواز است که حتّی در زمان‌های دیگر، از لسان اقطاب دیگر، به صورت ظهورات کُمَّل ــ نه به‌صورت تناسخ ــ طنین‌انداز بوده. یک صدا بیشتر نیست در عالم:

همهٔ عالم صدای نغمهٔ اوست که شنید این چنین صدای دراز

---

۱. گنجینة الاسرار، عمان سامانی.

از زبان مولانا:

انـبیا را در درون هـم نـغمه‌هاست / طـالبان را زان حـیات بـی‌بهاست[1]

نـغمه‌های انـدرون اولیـا / اوّلاً گـوینـد کـه ای اجـزای لا

هـین ز لای نـفس سـرها بـر زنـید / این خیال و وهـم یک سـو افکـنید

ای هـمه پـوسیده در کـون و فساد / جـان بـاقـی‌تان نـروییـد و نـزاد[2]

آن ندایی که اصل هر بـانگ و نـواست / خود ندا آن است و این باقی صـداست

ترک و کـرد و پـارسی گـو و عـرب / فـهم کـرده آن نـدا بـی‌گـوش و لب

خود چه‌جای ترک و تاجیک است و زنگ / فهم کردست آن ندا را چوب و سـنگ[3]

بنابراین آواز جناب شیخ ابوالقاسم گُرّکانی است که از وجـود ایـن مشـایخ جلوه‌گر است، حتّی در وجود کسانی مثل ابن‌سینا که شاگـردان مـعنوی ایشـان نیستند. حالا این شیوه که آنجا چطور جلوه‌گر است، وارد بحث نمی‌شویم، ولیکن ابن سینا هم خود یک تنه تمام حکمت مشاء را به دوش می‌کشد، یک تـنه تـمام طبّ یونانی ـ اسلامی را به دوش می‌کشد؛ در واقع تمام فقه و رجـال و حـدیث و تفسیر با شیخ مفید و شیخ طوسی بنیان‌گذاشته می‌شود؛ تمام ادب فارسی با سخنان فردوسی و ناصرخسرو بیان می‌شود. اوست که آواز بـلندی سـر داده در تـاریخ، حکمت و فلسفه، کلام، طب و در همهٔ اینها تا آنجا که می‌توانیم بگوییم که جناب شیخ ابوالقاسم گُرّکانی از حیث ظاهر ــ چون از نظر باطن که ما نمی‌دانیم قـطب کیست و در عالم چه می‌کند ــ قطبِ فرهنگ، قطبِ تمدّن و محلّ ظهور یکی از فرهنگی‌ترین دوران‌های تاریخ ایران‌زمین بوده است.

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۹۲۸.
۲. همان، دفتر اوّل، ابیات ۱۹۳۴ـ۱۹۳۶.
۳. همان، دفتر اوّل، ابیات ۲۱۱۷ـ۲۱۱۹.

منابع

۱ ـ سلطان‌علیشاه الجنابذی، حاج سلطان‌محمّد، **بیان السّعادة فی مقامات العباده**، ج ۲، چ ۲، تهران، ۱۳٤٤ ش.

۲ ـ کاشانی، عزّالدّین محمود بن علی، **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**، تصحیح: جلال‌الدّین همایی.

۳ ـ قیصری، شیخ داوود، **شرح تاییه ابن فارض**.

٤ ـ نورعلیشاه ثانی گنابادی، حاج ملّاعلی، **صالحیّه**، چ ۲، دانشگاه تهران، ۱۳٤٦.

۵ ـ مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی، **مثنوی معنوی**، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.

بررسی روایتی ناروا

ماجرای تدفین فردوسی و انتساب آن به شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

دکتر محمّد ابراهیم ایرج‌پور[1]

دکتر شهرزاد نیازی[2]

چکیده

در تاریخ بلندبالای فرهنگ و تمدّن ایرانی، وقایع و حوادث بسیاری بر صفحات کتاب‌ها نقش بسته‌اند که بدون داوری علمی و تأمّل همه‌جانبه نمی‌توان آنها را پذیرفت. انتساب ۱۱۴کتاب به شیخ عطّار نیشابوری، فردوسی و سرودن **شاهنامه** به طمع تأمین جهاز دخترش، جلای وطن بهاء ولد به دلیل مناقشه و اختلاف با فخر رازی نمونه‌هایی از خیل عظیم حکایات نامعتبری است که اگرچه درکتاب‌های متعدّد تاریخی و تذکره‌ها نقل شده‌اند، ولی امروزه بر نادرستی آنها جای تردیدی نیست.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور.

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد.

یکی دیگر از این دست روایت‌های ناروا که به زندگی عارف بزرگ قرن پنجم یعنی شیخ ابوالقاسم گُرّکانی مرتبط می‌شود، ماجرای ممانعت وی از خاکسپاری فردوسی در گورستان مسلمانان و نماز نخواندن وی بر پیکر این حماسه‌سرای بزرگ ایرانی است. این داستان اگرچه در کتب مختلف تاریخی و ادبی از دیرباز تا به امروز نقل شده است و حتّی برخی معتقدند اشارت عطّار نیز در **اسرارنامه** به این حکایت و ذکر نام ابوالقاسم، ناظر بر شیخ گُرّکانی است، ولی ادبای نامدار معاصر همچون مرحوم سعید نفیسی در **لباب الالباب** و دکتر شفیعی کدکنی در **تعلیقات اسرار التوحید**، نسبت این حکایت را به شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نادرست دانسته، ولی برای این مدّعا دلایل استواری اقامه نکرده‌اند. ما در مقالهٔ حاضر می‌کوشیم با مطالعهٔ دقیق و بازنگری در شرح احوال و اقوال این عارف بزرگ نشان دهیم که اساساً با رویکردهای روحانی و معنوی وی، قشری‌گری و تعصّب سازگار نمی‌افتاده تا به این دلایل، شیخ ابوالقاسم گُرّکانی چنین شاعر ارجمندی را به خاک نسپارند و یا اینکه از نمازگزاردن بر پیکر فردوسی دریغ کرده باشند.

نام شیخ ابوالقاسم علی گُرّکانی در ادبیات فارسی بیش از همه با روایتی مشهور امّا نادرست دربارهٔ فردوسی پیوند خورده و از دیرباز تا روزگار ما امتداد یافته است. این حکایت نخستین بار در **چهارمقالهٔ** نظامی عروضی (۵۵۱ ـ ۵۵۲ ق) نمودار شده است که عیناً نقل می‌کند: «جنازهٔ فردوسی به دروازهٔ رزان بیرون همی‌بردند. در آن حال مذکِّری بود در طابران، تعصّب کرد و گفت: «من رها نکنم تا جنازهٔ او در گورستان مسلمانان برند، که او رافضی بود.» و هرچند مردمان بگفتند، با آن دانشمند درنگرفت. درون دروازه باغی بود ملکِ فردوسی،

او را در آن باغ دفن کردند».[۱]

این روایت کوتاه ــ چنانکه خواهیم دید ــ در کتاب‌های ادوار بعد، شاخ و برگ‌های مختلفی به خود گرفته و از آن جمله بر آن مذکّری که از دفن فردوسی ممانعت کرده است، نام ابوالقاسم گُرّکانی نهاده‌اند. پس از **چهارمقالهٔ** نظامی عروضی، این حکایت دستمایهٔ عطّار نیز قرار گرفته است تا با تغییراتی عمده، آن را در **اسرارنامهٔ** خویش بازپروری کند. از آنجاکه روایت عطّار با نظامی عروضی تفاوت‌هایی دارد و همچنین پس از نقل عطّار در **اسرارنامه**، نویسندگان بعدی این روایت را مدّ نظر داشته‌اند، به نقل این حکایت از **اسرارنامه** می‌پردازیم:

شنودم من که فردوسی طوسی / که کرد او در حکایت بی‌فسوسی
به بیست و پنج سال از نوکِ خامه / به سر می‌برد نقش شاهنامه
به آخر چون شد آن عمرش به آخر / ابوالقاسم، که بُد شیخ اکابر
اگرچه بود پیری پرنیاز او / نکرد از راه دین بر وی نماز او
چنین گفت او که فردوسی بسی گفت / همه در مدح گبری ناکسی گفت
به مدح گبرکان عمری به‌سر بُرد / چو وقت رفتن آمد بی‌خبر مرد
مرا درکار او برگ ریا نیست / نمازم بر چنین شاعر روا نیست
چو فردوسی مسکین را ببردند / به زیر خاک تاریکش سپردند
در آن شب شیخ او را دید در خواب / که پیش شیخ آمد، دیده پرآب
زمرّد رنگْ تاجی سبز بر سر / لباسی سبزتر از سبزه در بر
به پیش شیخ بنشست و چنین گفت / که ای جان تو با نور یقین جفت
نکردی آن نماز از بی‌نیازی / که می ننگ آمدت زین نانمازی
خدای تو جهانی پُرفرشته / همه از فیض روحانی سرشته

---

۱. چهارمقاله، ص ۸۳.

فـــرستاد ایــنت لطــف کــارسازی   کــه تــاکــردند بـر خـاکـم نـمازی
خــطم دادنــد بــر فــردوس اعــلی   که فردوسی بـه فـردوس است اولی
خــطاب آمـدکـه ای فـردوسی پـیر   اگر راندت ز پـیش آن طـوسی پـیر
پــذیرفتم مــنت تـا خـوش بـخفتی   بدان یک بـیت تـوحیدم کـه گـفتی[1]

در روایت عطّار دو بخش قابل توجّه به حکایت **چهار مقاله** نظامی عروضی افزوده شده است؛ نخست، مذکّر و دانشمند در **چهارمقاله** که معنی واعظ و فـقیه دارد، در اینجا شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نام گرفته است؛ دیگر، موضوع خوابی است که در بزرگداشت و رستگاری فردوسی به ادامهٔ حکایت افزوده شـده است. در حکایت عطّار برای اوّلین بار نام ابوالقاسم به میان می‌آید و اگرچه صفتِ "که بُد شیخ اکابر" ذهن را به شیخ گُرّکانی رهنمون می‌کند، ولی طوسی خواندن وی در مصراع "اگر راندت ز پیش آن طوسی پیر" باعث شده تا مرحوم سعید نفیسی در تعلیقات خود بر **لباب الالباب** چنین بنویسد: «عطّار ابوالقـاسم نـام را گُـرّکـانی نگفته و بیشتر چنان می‌نماید که او را طوسی می‌دانسته است».[2] با این حـال نـام دقیق شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، بنا بر ضبط کتب قدیم، عبدالله بن عـلی بـن عـبدالله الطوسی است[3] و به نظر می‌رسد عطّار حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکـانی را مـدّنظر داشته است.

در بررسی سیر تاریخی این حکایت، پس از **اسرارنامه** بـه **تاریخ گزیده** اثـر حمدالله مستوفی می‌رسیم. مستوفی شاعر و نویسنده قـرن هشـتم در بـاب پـنجم کتابش که "در ذکر ائمّه و قرّا و مشایخ متزهّد و علمای دین اسلام" فراهم آورده، به شیخ ابوالقاسم گُرّکانی اشاره مـی‌کند و بـه‌جز ایـن سـطر کـه مـی‌گوید: «مـعاصر

---

۱. اسرارنامه، صص ۲۲۹ ـ ۲۳۰.
۲. سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، ص ۲۱۲.
۳. اسرار التوحید، ج ۲، ص ٦٧٧.

سلطان‌محمود غزنوی بود»،[۱] بقیّهٔ مطالب را به ذکر حکایت ایشان و جلوگیری از دفن فردوسی پرداخته و یادآور می‌شود که شیخ عطّار نیز این حکایت را نظم کرده و سپس ابیاتی از **اسرارنامه** را می‌آورد.[۲] حمدالله مستوفی همچنین در مقدّمهٔ اثر منظوم و تاریخی خود **ظفرنامه** نیز همین حکایت را به نظم درآورده است.[۳] پس از آثار مستوفی، این افسانه با تغییراتی اندک در مقدّمهٔ **شاهنامهٔ بایسنقری** خودنمایی می‌کند.[۴] در همین مقطع تاریخی کتاب‌های دیگری همچون **مجمل فصیحی**،[۵] **تذکرة الشّعرای** دولتشاه سمرقندی،[۶] برگردان فارسی حکیم شاه محمّد قزوینی از **مجالس النفایس** امیر علیشیر نوایی[۷] این حکایت افسانه‌آمیز را تکرار کرده‌اند و در قرن دوازدهم، آذر بیگدلی در **آتشکدهٔ آذر** و نیز در **دیوان اشعار** خود[۸] به این حکایت پرداخته است. مرحوم زین‌العابدین شیروانی (مست‌علیشاه) هم در **ریاض السّیاحه** به نقل این داستان پرداخته‌اند.[۹] و در میان آثار معاصرین نیز به کرّات این داستان افسانه‌ای، چون روایتی تاریخی، درج گردیده است.

امّا در میان آثار ادیبان و پژوهندگان معاصر، سه دلیل بر ردّ این حکایت

---

۱. تاریخ گزیده، ص ٦٦١.
۲. همان، صص ٦٦١ـ٦٦٢.
۳. صص هجده و نوزده / ابیات ٣٦١ـ٣٩١.
٤. سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، ص ٣٥٦.
٥. صص ١٣٨ـ١٣٩.
٦. ص ٤٥.
۷. ترجمه شده در صص ٩٢٧ـ٩٢٩.
۸. این نکته را دوست دیرین و دانشمندم آقای دکتر سجّاد آیدنلو به‌تازگی دریافته‌اند و در مقاله‌ای با عنوان "از سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی" متذکّر شده‌اند. این مقاله در شمارهٔ اخیر گزارش میراث به چاپ خواهد رسید و ایشان بزرگوارانه پیش از چاپ، اصل مقاله را در اختیار نگارنده گذاردند که جای سپاس بسیار دارد.
۹. ص ٢٧٢.

مشهور آورده شده است که یکی چندان استوار نیست، دیگری را متقن‌ترین دلیل بر ردّ این افسانه می‌توان برشمرد و دلیل سوم ــ که تنها بر آن اشارتی رفته ــ تا به امروز مورد بررسی و تحلیل دقیق قرار نگرفته است. این مقاله می‌کوشد تا سومین دلیل مردودی این حکایت را بازنماید. اینک به بررسی این دلایل خواهیم پرداخت:

دلیل نخست، نظر استاد نفیسی است که البتّه بدان اشارتی رفت. آقای نفیسی معتقد است: «عطّار، ابوالقاسم نام را گُرّکانی نگفته و بیشتر چنان می‌نماید که او را طوسی می‌دانسته است و چنان می‌نماید که مراد از این ابوالقاسم، همان شیخ ابوالقاسم علی بن عبدالله گُرّکانی صوفی معروف نباشد؛ زیرا عطّار خود از بزرگان صوفیه بوده و این واقعه را برای تکریم فردوسی آورده است و اگر یکی از متصوّفه چنین کاری را کرده بود، وی به میان نمی‌آورد».[1] البتّه نسبت "طوسی" در برخی از کتب قدیم برای شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، پایه‌های این دلیل را سست می‌سازد.

دومین دلیل که اوّل بار توسّط مرحوم فروزانفر اقامه گردید، برهانی قاطع بر نادرستی این افسانه تواند بود. استاد فروزانفر در **تاریخ ادبیات** خود می‌نویسد: «برحسب نقل **چهارمقاله** و دیگران، یک واعظ متعصّب غوغا کرد و گفت: نمی‌گذارم فردوسی را در مقابر مسلمین دفن کنند؛ زیرا او رافضی است. و بدین جهت فردوسی را در باغ خودش دفن کردند. بعضی نسبت این قضیّه را به ابوالقاسم علی بن عبدالله گُرّکانی می‌دهند که او بر جنازهٔ فردوسی نماز نخواند و شب، فردوسی را در بهشت دید و پشیمان شد. ولی ابوالقاسم گُرّکانی از اکابر متصوّفه است و در سال ٤٦٩ وفات کرده و بسیار دور است که او در زمان وفات

---

۱. لباب الالباب، ص ٧٦٩.

فردوسی شخصی به‌نام بوده باشد. وفات فردوسی به قول دولتشاه در سال ۴۱۱ و به قول بعضی در سال ٤١٦ اتّفاق افتاده است».[۱] مرحوم ذبیح‌الله صفا نیز در **تاریخ ادبیات در ایران** با اشارتی به زیستن شیخ ابوالقاسم در اواسط قرن پنجم، موضوع این داستان را تردیدآمیز دانسته‌اند.[۲] دکتر شفیعی کدکنی هم در **تعلیقات اسرارنامه** در توضیح مصرع "ابوالقاسم که بُد شیخ اکابر" نوشته‌اند: «بعضی این ابوالقاسم را ابوالقاسم گُرّکانی طوسی (۳۸۰ ـ ٤٦٩) دانسته‌اند و این تهمتی نارواست به آن عارف بزرگ. گُرّکانی در سال وفات فردوسی (٤١١ یا ٤١٦) بسیار جوان بوده است و امکان چنین واقعه‌ای برای او از لحاظ تاریخی نیست».[۳]

سومین دلیل می‌تواند مطالعه و تأمّل در شیوهٔ سیر و سلوک این عارف سترگ باشد. دکتر شفیعی کدکنی در **تعلیقات اسرار التوحید**،[٤] ضمن معرّفی شیخ ابوالقاسم می‌نویسند: «یکی از افسانه‌های مربوط به زندگی او همان تهمت معروفی است که بعضی از بی‌خبران به وی زده‌اند و گفته‌اند که او بوده است که بر جنازهٔ حکیم ابوالقاسم فردوسی، استاد طوس، نماز نگزارده است. حال آنکه هرکس منابع اطّلاعات در باب او را از مدّ نظر گذرانده باشد، به نیکی او را از این اتّهام تبرئه می‌کند». صاحب این مقاله در ادامه می‌کوشد تا با استقصای کاملی در منابع کهن موجود، به شناختی جامع از شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و طریقهٔ او در عرفان دست یابد تا از این طریق بتوان معیاری برای درستی یا نادرستی این داستان ارائه نمود.

پس از مطالعه و بررسی منابع دست اوّل در باب شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، شواهد به‌دست آمده در سه بخش جداگانه دسته‌بندی گردید که عبارتند از:

---

۱. تاریخ ادبیات ایران، صص ۲۱۳ ـ ۲۱٤.
۲. ج ۱، ص ٤٨٥.
۳. ص ٤٨٦.
٤. ج ۲، ص ٦٧٧.

۱. گفتار و اقوال شیخ ۲. رفتار و اعمال شیخ ۳. شیخ از زبان دیگران.

مطالعهٔ شواهد به‌دست آمده به خوبی نشان خواهد داد که حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به عنوان عارفی بزرگ و وارسته به آنچنان رفعت روحانی دست یافته بودند که هرگز نمی‌توان ایشان را در قالب زاهدی خشک مغز و کوته‌نظر درنظر گرفت که از خاکسپاری پیکر مسلمانی، آن هم در جایگاه کسی چون حکیم فردوسی، ممانعت به عمل آورده باشند. اینک به ارائهٔ شواهد می‌پردازیم:

۱. گفتار و اقوال شیخ

علی بن عثمان هجویری، صاحب کتاب ارزشمند **کشف المحجوب** ــ که این کتاب قدیمی‌ترین کتاب عرفانی به زبان فارسی محسوب می‌شود ــ از جمله مریدان و شاگردان شیخ ابوالقاسم گُرّکانی است. وی در کتاب خود چندین بار از ایشان مطالبی را نقل‌قول نموده است که در شناخت احوال عرفانی این عارف بزرگ، بسیار سودمند است؛ از آن جمله پس از کشف واقعه‌ای که برای خودش اتّفاق افتاده، شیخْ وی را مخاطب ساخته و می‌گوید: «ای پسر، آدمی را با این طریقت، نسبت بیش از این نیست که چون وی را به طریقت بازبندند، پندار یافت آن بگیردش، و چون از آن معزول‌کنندش، به عبارت پندارش برسد. پس نفی و اثبات و فقد و وجود وی هر دو پندار باشد و آدمی هرگز از بند پندار نرهد. وی را باید که درگاه بندگی گیرد و جمله نسبت‌ها از خود دفع کند، به جز نسبت مردمی و فرمانبرداری».[۱]

در اینجا می‌بینیم که توصیهٔ شیخ به بندگی صرف، مردمی پیشه کردن و

---

۱. همان، ص ۲۵۷.

فرمانبرداری، به هیچ روی با غرور و خویشتن‌بینی زاهدانه سازگار نمی‌آید. شاهد مشابه این توصیه از شیخ را می‌توان در **کیمیای سعادت** یافت: «شیخ ابوالقاسم گُرّکانی گفته است که بر آب رفتن و بر هوا شدن و از غیب خبردادن، این هیچ کرامت نبود. کرامات آن باشد که کسی همه امر گردد؛ یعنی همگی وی طوع و فرمان شود که بر وی حرام نرود، و این اعتماد را شاید، امّا آن دیگر همه ممکن بود که از شیطان باشد، که شیطان را نیز از غیب خبر است».[1]

این تواضع و سادگی عمیق و عارفانه که در گفتار و کردار شیخ گُرّکانی دیده شد، در **کشف المحجوب** نمونهٔ دیگری نیز دارد. چنانکه مؤلّف کتاب نقل می‌کند: «و من که علی بن عثمان الجلابی ام ــ وفّقنی الله ــ از شیخ المشایخ ابوالقاسم گُرّکانی ــ رضی‌الله عنه ــ در طوس پرسیدم که درویش را کمترین چه چیز باید تا اسم فقر را سزاوار گردد؟ گفت: سه چیز باید که کم از آن نشاید. یکی باید که پاره‌ای راست بر داند دوخت، و دیگر سخنی راست بداند شنید، و سه دیگر پایی راست بر زمین داند زد». این سه شرط که به ظاهر مسائلی جزئی و حتّی پیش پا افتاده را در بردارد، باعث می‌شود تا اطرافیان هجویری هریک به ظاهر کلام و تعبیر و تفسیر خود کفایت کنند. هجویری که این ساده‌انگاری مریدان را از کلام شیخ می‌بیند، خودگام در میان می‌نهد و می‌گوید: «و به حکم آن که روی دل من بدان سیّد بود، نخواستیم که آن سخن وی بر زمین افتد. گفتم: بیایید تا هرکسی اندر این سخن چیزی بگوییم. هریک صورت خود بگفتند. چون نوبت به من رسید، گفتم: پارهٔ راست آن بود که به فقر دوزند نه به زینت؛ چون رقعه اگر به فقر دوزی، اگر ناراست دوزی راست بود. و سخن راست شنیدن آن بود که به حال شنود نه به منیت، و به جدّ اندر آن تصرّف کند نه به هزل و به

۱. ج ۲، ص ۳۱۰.

زندگانی مر آن را فهم کند نه به عقل و پای راست آن باشد که به وجد بر زمین نهد نه به لهو و به رسم». به عین این سخن را بدان سیّد نقل کردند، گفت: «أصابَ عَلیٌّ، جَبَرَهُ‌الله».[۱] به کارگیری الفاظ و جملاتی به ظاهر ساده که در پس آن انبوهی از معنا و مفهوم پنهان است، ویژگی عارفانی کمال یافته است. جا دارد به مناسبت این سخن شیخ گُرّکانی، یادآور شویم که ایشان با توجّه به جملهٔ "پای راست بر زمین زدن" منتقد و یا مخالف سماع نبوده است بلکه همچون بسیاری از دیگر عارفان، سماع را به قید و شرط پذیرفته است و بر هرگونه سماعی معتقد نبوده است؛ بنابراین حکایتی که در **مصیبت‌نامه** ذکر شده و در آن مریدی دلیل مخالفت شیخ را با سماع جویا می‌شود[۲]، نمی‌تواند درست باشد. شایسته آن است که نظر شیخ ابوالقاسم گُرّکانی را در موضوع سماع محتاط دانست که قائل به سماع روحانی و معنوی بوده، نه سماع رسمی و عادتی. حکایتی نیز که در **کیمیای سعادت** نقل شده است، تأییدکنندهٔ این نظر است: «خواجه علی حلّاج یکی بود از مریدان خواجه ابوالقاسم گُرّکانی؛ دستوری خواست در سماع. گفت: سه روز هیچ چیز مخور، پس از آن بگوی تا طعامی خوش بسازند. اگر میلت به سماع بیش باشد و سماع اختیار کنی بر طعام، آنگاه این تقاضی سماع به‌حق باشد و تو را مسلّم بود».[۳]

در تاریخ عرفان اسلامی، مشرب‌های مختلف عرفانی و طریقه‌های گوناگون سلوک در میان عارفان معمول بوده است؛ چنانکه فی‌المثل عارفانی را به صحو، سکر، فقر، حیرت، استغنا و مقوله‌های مشابه منتسب می‌کردند و این تفاوت در مشرب و نوع سلوک، مقبول و پذیرفتنی بوده است. امّا در این میان عارفانی انگشت‌شمار نیز بوده‌اند که سیر و سلوک آنان نه‌تنها مقبول قریب به اتّفاق

---

۱. کیمیای سعادت، ص ٦٨.
۲. صص ۲٤٨ـ۲٤٩.
۳. ج ۱، ص ٤٨٠.

متشرّعین نیست، بلکه در میان برخی از اهل تصوّف نیز شیوهٔ آنان نامقبول، مکروه و یا حداقل جایز دانسته نمی‌شد. بی‌شک معروف‌ترین چهره از این دست را باید حسین بن منصور حلّاج دانست. هجویری در شرح‌حال وی به نظرگاه‌های مختلف در باب او اشاره می‌کند و حتّی نام موافقان و مخالفان او را نیز ذکر می‌کند و می‌نویسد: «و مشایخ این قصّه اندر شأن وی مختلف‌اند؛ به نزدیک گروهی مردود است و به نزدیک گروهی مقبول. چون عمرو بن عثمان و ابویعقوب نهرجوری و ابویعقوب اقطع و علی بن سهل اصباهانی و جز ایشان گروهی ردکردندش. و باز ابن عطا و محمّد بن خفیف و ابوالقاسم نصرآبادی و جملهٔ متأخّران قبول کردندش. و بازگروهی اندر امر وی توقّف کرده‌اند، چون جنید و شبلی و جُزَیری و حُصری و جز ایشان، وگروهی دیگر به سِحر و اسباب آن وی را منسوب کردند. امّا اندر ایّام ما شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم گُرّکان و شیخ ابوالعبّاس شُقّانی ــ رضی‌الله عنهم ــ اندر وی سرّی داشته‌اند و به نزدیک ایشان بزرگ بود»[۱]. بی‌تردید کسانی که تحمّل اندیشه‌ها و معتقدات دیگران و حتّی مخالفان خود را دارند، این طبیعتاً نشان از وسعت مشرب و روح بزرگ آنان دارد.

هجویری در جای دیگری از **کشف المحجوب** به سؤال در باب صحبت، از شیخ خود یاد می‌کند: «و من از شیخ المشایخ ابوالقاسم گُرّکان پرسیدم ــ رضی‌الله عنه ــ که شرط صحبت چیست؟ گفت: آن‌که حظّ خود نجویی اندر صحبت، که همهٔ آفات صحبت از آن است که هرکسی از آن حظّ خود طلبند و طالب حظّ را تنهایی بهتر از صحبت و چون حظّ خود فروگذارد و حظوظ صاحب خود را رعایت کند، اندر صحبت مُصیب باشد». در این قول نیز توصیه به ترک مراد خویش و مقدّم دانستن دیگری را شاهدیم که مطلقاً با غرور آن زاهد نماز ناگزارده

---

۱. همان، ۲۲۹.

در داستان فردوسی، جمع نمی آید.

نمونه‌ای دیگر از اقوال شیخ ابوالقاسم گُرّکانی را می توان در شرح مثنوی کمال‌الدّین حسین خوارزمی با نام **جواهر الاسرار** ملاحظه کرد. خوارزمی به شرح احوال و اقوال ایشان پرداخته است و سخنان پرمغز ایشان در باب دعا و رضا را نقل می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «گفتند: چرا معرفت را از او نمی‌خواهی؟ گفت: غیرت محبّتم نمی‌گذارد که مر او را شناسم. چه من نمی‌خواهم که او را غیر او شناسد و تا من منم، غیر او باشم؛ لاجرم معرفت نتوانم خواست».[۱] این جملات خود اوج معرفت روحانی یک عارف وارسته را نشان می‌دهد.

موضوع تقدیس ابلیس در متون عرفانی اگرچه از حلّاج آغاز شد و در آثار عین القضات همدانی به اوج خود رسید،[۲] امّا از جمله موضوعات بحث برانگیز و مورد جدال مخالفان بوده است. مدافعان این اندیشه غالباً عارفانی پرشور بوده‌اند که گاه سر را هم در این سرشاری و سرریزی معنا از عالم بالا، به بالای دار سپرده‌اند. در این میان نشان شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نیز مشهود است و جملاتی از ایشان در بزرگداشت و اعزاز عزازیل می‌توان دید. عین القضات همدانی در **نامه‌های** خود از قول استادش احمد غزّالی که او نیز از مدافعان ابلیس بود، آورده: «از خواجه احمد غزّالی شنیدم که: هرگز شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجهٔ خواجگان و آن سرور مهجوران».[۳] و در جای دیگری از **نامه‌های** خود باز به لقب "خواجهٔ خواجگان" از زبان شیخ گُرّکانی اشاره می‌کند.[۴] و در **لوایح** نیز ــ که البتّه منتسب به عین‌القضات همدانی است ــ

۱. ص ۱۰۰.
۲. تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، صص ۱۷۲ـ۲۰۸.
۳. ج ۱، ص ۹۷.
٤. ج ۲، ص ٤١٦.

چنین آمده است که: «ابوقاسم گُرّکانی گفتی: چندین سال است تا رونـدهٔ ابـلیس صفت، طلب می‌کنم و نمی‌یابم».[۱]

نکتهٔ قابل توجّه آن است که در زنجیرهٔ تکمیل این‌گونه اندیشه باید یادآور شد که عین‌القضات همدانی مرید و شاگرد احمد غزّالی است و احمد غزّالی خود پروردهٔ ابوعلی فارمدی و ابوعلی فارمدی مرید مطلق و دامـاد شـیخ ابـوالقـاسم گُرّکانی بوده است.[۲] ناگفته پیداست بزرگ‌مردی که شیطان را خواجهٔ خواجگان می‌دانسته، هرگز نمی‌توانسته از دفن جنازه‌ای و خوانـدن نـماز بـر آن مـمانعت نماید.

غزّالی در **کیمیای سعادت** دربارهٔ معاش و ممرّ درآمد شیخ نیز سخنی از قول داماد ایشان بدین نقل آورده است: «شیخ ابوالقاسم گُرّکانی(ره) را ضـیعتی بـود حلال که از آن، قدر کفایت وی برآمدی. یک روز غلّهٔ آن ضیعت آورده بودند. از خواجه ابوعلی فارمدی(ره) شنیدم که: «شیخ از آن غلّه یک کف برگرفت و گفت: این با توکّل همهٔ متوکّلان عوض نکنم، و به حقیقت این کسی شناسد که به مراقبت دل مشغول باشد که بداند که فراغت از کفایت چه مدد دهد رفتن راه را».[۳] بر اساس این نقل، درمی‌یابیم که شیخ از راه کشت و زرع گذران زندگی می‌کردند و سـخن ایشان برکار و کوشش تـوسّط سـالک و کسب روزی کـردن تـوصیه دارد. ایـن درحالی است که در متون کهن بسیار دیده‌ایم که مریدانی به بهانهٔ توکّل صـرف، دست از کار می‌کشیدند و خواسته یا ناخواسته، این تقاعد و پرهیز از کار منجر به تکدّی و سؤال در بـین مـریدان مـی‌شده است. ایـن حکـایت **کـیمیای سـعادت** علاوه‌بر نشان‌دادن وجه کفاف شیخ، می‌تواند دلیـلی بـاشد بـر اجـتماعی‌بودن و

۱. ص ٤٣، مقدّمه.
۲. همچنین ن.ک: تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۰.
۳. ج ۲، ص ١٥٦.

همزیستی ایشان در میان مردم، برخلاف متصوّفانی که مردم‌گریزی و ترک کامل دنیا را وجههٔ همّت خود ساخته بودند.

۲. رفتار و اعمال شیخ

در این بخش، با بررسی آنچه منابع کهن در اختیار ما گذارده‌اند، به نمونه‌های عملی و رفتاری شیخ ابوالقاسم گُرّکانی توجّه خواهیم کرد. مناسبات ایشان با مریدان، مردم، اجتماع و یا حتّی بزرگان آن روزگار، بی‌تردید می‌تواند ما را برای شناختی بهتر از ایشان یاری کند.

هجویری ــ که پیش‌تر به شاگردی وی نزد شیخ اشاره داشتیم ــ در **کشف المحجوب**[1] به نقل واقعه‌ای از نوجوانی خود پرداخته است: «روزی من پیش خدمت شیخ نشسته بودم و احوال و نمودهای خود می‌شمردم، به حکم آنکه روزگار خود را بر او سره کنم، که ناقد وقت است. و وی ــ رضی‌الله عنه ــ آن به حرمت می‌شنید و مرا نخوت کودکی و آتش جوانی بر گفتار آن حریص می‌کرد و خاطری صورت می‌گشت که مگر این پیر را در ابتدا بر این کوی گذری نبوده است که چندین خضوع می‌کند اندر حق من و نیاز می‌نماید؟ اندر حال، وی این در باطن من بدید، گفت: «دوست پدر، این خضوعِ من نه مر تو را و یا حال توراست؛ کَی محوّل احوال در محلّ محال آید؟ که این خضوع، من محوّل احوال را می‌کنم و این عام باشد مر همه طالبان را نه خاص مر تو را».

عارفی بزرگوار که در مقابل جوانی که تازه پای در گام طریقت نهاده، آنچنان تواضع و خشوع می‌کند که وی را تصوّر غرور و برتر بینی دست می‌دهد، چگونه می‌تواند بر پیکر شاعری حکیم و بزرگ نماز نکند و مانع از خاکسپاری وی شود؟

---

۱. ص ۲۵٦.

به‌ویژه آنکه ایشان خطاب به هجویری یادآور می‌شوند: «این [خضوع] عام باشد مر همه طالبان را، نه خاص مر تو را».

البتّه ما آنگاه به عظمت معنوی شیخ گُرّکانی بیشتر واقف می‌شویم که بدانیم این عارف سترگی که در مقابل جوانی نوخاسته چنین تواضع و فروتنی به خرج می‌دهد، در برابر امرا و بزرگان روزگار، کبر می‌ورزد و آنان را به چیزی نمی‌خرد. در **کیمیای سعادت** آمده است: «بوالحسن حاتمی از خواجگان طوس بود. به سلام خواجه ابوالقاسم گُرّکانی شد(ره)، و وی از اولیای بزرگ بود. عذر خواستن گرفت که: «تقصیر می‌کنم که کمتر به خدمت می‌رسم.» گفت: ای خواجه، عذر مخواه که همه کس از آمدن منّت دارند و ما از ناآمدن منّت داریم، که ما را خود از آمدن این مهتر پروای دل با هیچ‌کس نیست؛ یعنی ملک الموت».[1]

نمونهٔ دیگر از رفتار شیخ گُرّکانی را می‌توان در **الهی‌نامه** مشاهده کرد، ولی این بار نه با مردم، بلکه با گربه‌ای که شیفتهٔ شیخ و مقیم خانقاه ایشان بود. اینک نقل روایت عطّار از این حکایت:

جهان صدق شیخ گُرّکانی — که قطب وقت خود بود از معانی
یکی گربه بُدی در خانقاهش — که دیدی شیخ روزی چند راهش
مگر در دست و در پای از ادیمش — غلافی کرده بودندی مقیمش
که تا چون می‌رود هر لحظه از جای — نه دستِ او شود آلوده نه پای
زمانی در کنار شیخ رفتی — زمانی بر سر سجّاده خفتی
چو بودی ساعتی در دادی آواز — که تا خادم برِ او آمدی باز
به دست خود ببستی دستوانش — وز آنجا آنگهی کردی روانش
به مطبخ بود مأواگه گرفته — نبودی گوشتی از وی نهفته

---

۱. ج ۱، ص ۴۵۳.

نبردی هیچ چیز از پخته و خام   مگر چیزی که دادندی به هنگام
امین خانقاه و سفره بودی   ندیدی کس که چیزی در ربودی
مگر یک روز در مطبخ شبانگاه   ز تابه گوشتی بربود ناگاه
به آخر خادم او را چون طلب کرد   بسی گوشش بمالید و ادب کرد
نیامد گربه پیش شیخ دیگر   نشست از خشم در کنجی مجاور
طلب کردش ز خادم شیخ آنگاه   بگفتش خادم آنچ افتاد در راه
بخواند آن گربه را شیخ وفادار   بدو گفتا: «چرا کردی چنین کار؟»
مگر آن گربه بود آبستن آنگاه   شد و آورد سه بچّه به سه راه
به پیش شیخشان بنهاد بر خاک   درختی دید آنجا رفت غمناک
ز خشمِ خادم آنجا تُند بنشست   نظر بگشاد و لب از بانگ دربست
چو شیخ آن دید از خادم برآشفت   تعجّب کرد شیخ و خویش را گفت
که «گربه، بی‌شکی، معذور بوده‌ست   ز حظّ خویشتن بس دور بوده‌ست
ازو این کار نه ترکِ ادب بود   ولی از احتیاجش این طلب بود
کسی را در ضرورت گر مقام است   شود، حالی، مباحش گر حرام است
برای بچّه کم از عنکبوتی   برآرد از دهان شیر قوتی
ز گربه آنچه کرد او نه غریب است   که پیوندِ بچّه کاری عجیب است
تو را تا بچّه‌ای ظاهر نگردد   غم یک بچّه در خاطر نگردد»
به خادم گفت شیخ کار دیده   که «هست این بی‌زبان تیمار دیده
ز چشم تو بِاستاده‌ست بر شاخ   به استغفار گردد با تو گستاخ»
همی خادم ز سر دستار بنهاد   بر گربه به استغفار بِاستاد
نه استغفار او را هیچ اثر بود   نه در وی گربه را روی نظر بود
به آخر شیخ شد حرفی برو خواند   شفاعت کرد و از شاخش فروخواند

فـرود آمـد ز بـالا گـربه نـاگـاه — بـه پـای شـیخ مـی‌غلطید در راه
خـروشی از مـیان جـمع بـرخـاست — ز هر دل آتشی چون شمع برخاست
هـمه از گـربه‌ای هـمرنگ گشـتند — به شُکـر آن شکَـر هـم‌تنگ گشـتند
اگـر صـد عـالمت پـیوند بـاشد — نـه چـون پـیوندِ یک فـرزند بـاشد
کسـی کـو فـارغ از فـرزند آمـد — خـدای پـاکِ بـی‌مانند آمـد[1]

مرور این نکته مناسب می‌نماید؛ شیخی بزرگوار که ادب و احترام را حتّی در بـرابـر گـربه‌ای نـاچیز رعـایت مـی‌کند، چگـونه مـی‌توانسته بـر اسـاس نـقل افسانه‌پردازان از نماز بر پیکر شاعری ارجمند امتناع ورزیده و از همخاکی وی در میان مسلمانان ممانعت کرده باشد.

در جلد پنجم کتاب نامه دانشوران نـاصری، شـرح احـوال شـیخ ابـوالقـاسم گُرّکانی نقل شده است و در ضمن آن، این دو حکایت دیده می‌شود:

«آن عارف کامل وقتی در راهی می‌گذشت. جوانـی نـزد وی آمـد کـه مـرا نصیحتی کن. گفت: برو به نزد پدر و مادر، هرچه آنها تو را گویند، نصیحت همان است. آن جوان در آن روز نزد پدر رفت و شرط خدمت به‌جای آورد. برخلاف سابق هرچه او را فرمان داد، عمل نمود. پدر از تغییر حالت پسر تعجّب نمود و آن گرفتگی که از پسر داشت، رفع شد. روزی در خلوت ازو پرسید کـه ایـن تـغییر حالت، که از برای تو پدید کرد؟ سبب چه شد، که پیش از ایـن بـرخـلاف ایـن بودی؟ پسر از برای پدر سبب را بیان نمود. پدر را از آن حال تعجّب روی داد و دست پسر بگرفت و به نزد شیخ آمد. پدر و پسر در زمرهٔ مریدان مـعدود شـیخ گشتند».

و باز در همین منبع آمده است که: «وقتی شیخ به راهی می‌گذشت. جوانـی

---

۱. الهی‌نامه، صص ۱۵۴ـ۱۵۶.

مست خرقهٔ شیخ را برداشته و برفت. روز دیگر شیخ به توسّط یکی از مریدان، چند دینار زر جهت آن جوان فرستاد و پیغام داد که چون دانستم تو را به زر احتیاج است و آن خرقه را قیمتی نمی‌باشد، این زرها را فرستادم تا به مصارف خود برسانی. آن جوان چون این‌گونه مهربانی از آن عارف اجل دید، خرقه را برداشته، به نزد وی آمد و در پای شیخ افتاده، توبه نموده و از مریدان خاصّ او گردید».[1]

۳. شیخ از زبان دیگران

به مصداق فرمودهٔ حضرت مولانا:

خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران

در این بخش بنا داریم با توجّه به داوری و نظرات دیگر عارفان و نویسندگان دربارهٔ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، شناختی بهتر نسبت به ایشان فراهم آوریم. هجویری در **کشف المحجوب** برای معرّفی ایشان این‌گونه سخن را آغاز می‌کند: «قطب زمانه و در زمانهٔ خود یگانه، ابوالقاسم علی الگُرّکانی ــ رضی‌الله عنه و ارضاه ــ اندر وقت خود بی‌نظیر است و اندر زمانه بی‌بدیل. وی را ابتدا سخت نیکو بوده است و اسفاری سخت به شرط معاملت. و اندر وقت وی روی دل همهٔ اهل درگاه بدوست و اعتماد جملهٔ طالبان بر او. و اندر کشف وقایع مریدان آیتی است ظاهر و به فنون علم، عالم است و مریدان وی هر یکی عالمی را زینتی‌اند».[2]

اینکه هجویری محضر این عزیز را درک کرده است و خود زمانی را به امر ایشان به سلوک اشتغال داشته است، اطمینان و اعتماد ما را بر سخن وی جلب

۱. نامهٔ دانشوران ناصری، ج ۵، صص ٤٠-٤١.
۲. کشف المحجوب، صص ۲۵۵ـ۲۵٦.

می‌کند. خوارزمی نیز در **جواهر الاسرار** معرّفی ایشان را این‌گونه آغاز می‌کند: «ذکر قطب زمانه و پیشوای یگانه، منبع حقایق معانی، شیخ ابوالقاسم گُرّکانی؛ در جمیع علوم صاحب کمال بود و در طریق عشقْ پروانهٔ شمع جمال و آشفتهٔ سطوات جلال. آن مشرق آفتاب تجلّیات، مرید ابوعثمان مغربی بود».[1]

ابوعلی فارمدی مرید، داماد و بنابر قول برخی، جانشین شیخ ابوالقاسم گُرّکانی بوده است. شرح آشنایی او با شیخ و سلوکش در نزد ایشان را محمّد بن منوّر در **اسرار التوحید** از قول ابوعلی فارمدی نقل کرده است. فارمدی که ساکن نیشابور بوده است، در ابتدا با دیدن شیخ ابوسعید ابوالخیر شیفتهٔ او می‌شود و تا زمانی که شیخ در نیشابور اقامت داشت، در خدمت و ملازمت ایشان بود. پس از رفتن شیخ ابوسعید ابوالخیر از نیشابور، فارمدی در خدمت ابوالقاسم قشیری مسیر سلوک خود را می‌پیماید و از سوی او به فراگیری علم توصیه می‌شود، تا اینکه: «یک روز حالتی به من درآمد که در آن حالت گم شدم. دیگر روز آن واقعه با استاد امام بازگفتم. گفت: «ای بوعلی، حدّ روش ما تا اینجا فراتر نیست. هرچه ازین فراتر بود، ما راه فرا آن ندانیم.» من با خود اندیشه کردم که ما را پیری بایستی که ما را ازین مقام فراتر بردی. و آن زیادت می‌شد. و نام شیخ بلقسم گُرّکانی شنیده بودم. برخاستم و روی به طوس نهادم و جایگاه وی نمی‌دانستم. چون به شهر رسیدم، جای او بپرسیدم. گفتند او به محلّهٔ کنبار نشیند، در مسجدی با جماعتی از مریدان خویش. من رفتم تا بدان مسجد در شدم. شیخ بلقسم نشسته بود. من دو رکعت تحیّت مسجد بگزاردم و پیش شیخ بلقسم شدم. او سر در پیش داشت. سر برآورد و گفت: «بیا ای بوعلی تا چه داری؟» من سلام گفتم و بنشستم. وقایع خویش بگفتم. شیخ بلقسم گفت: «آری ابتداست مبارک؛ هنوز به درجه‌ای

---

۱. صص ۹۹ـ۱۰۰.

نرسیده‌ای، امّا اگر تربیت یابی به مقام بزرگ برسی.» من با خویشتن گفتم: «پیر من این است.» پیش او مُقام کردم، مدّتی دراز. پس شیخ بلقسم ــ بعد از آنکه درین مدّت مرا به انواع ریاضات و مجاهدات فرموده بود ــ بر من اقبال‌ها کرد و عقد مجلس فرمود و عجوزهٔ خویش را به حکم من کرد».[1] این حکایت از سویی اجازهٔ ارشاد فارمدی از شیخ گُرّکانی و از سوی دیگر بلندی مرتبت و مقام معنوی شیخ در مقابل ابوالقاسم قشیری را ثابت می‌کند. اینکه شیخ گُرّکانی واقعهٔ فارمدی را که قشیری از دریافت آن ناتوان شده بود، آغاز راه می‌خواند، تفاوت جایگاه و پایگاه این دو عارف بزرگ را به خوبی نشان می‌دهد و یادآور کلام خواجهٔ شیراز است که: «ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا».

در **اسرار التوحید** حکایت دیگری نیز نقل شده که عظمت و بلندی مرتبت شیخ گُرّ کانی را از زبان شیخ ابوسعید ابوالخیر بیان می‌دارد: «آورده‌اند که روزی شیخ ما ابوسعید ــ قدّس الله روحه العزیز ــ و شیخ اباالقاسم گُرّکان ــ رحمة‌الله علیه ــ در طوس با هم نشسته بودند بر یک تخت و جمعی درویشان پیش ایشان ایستاده. به دل درویشی بگذشت که آیا منزلت این هر دو بزرگ چیست؟ شیخ ما بوسعید حالی روی بدان درویش کرد و گفت: «هرکس خواهد که دو پادشاه به هم بیند، در یک جای، در یک وقت، بر یک تخت، بر یک دل، گو در نگر.» چون آن درویش این سخن بشنید، در آن هر دو بزرگ نگرست. حق سبحانه و تعالی حجاب از پیش چشم دل آن درویش برگرفت تا صدق سخن شیخ بر دل او کشف گشت و بزرگواری ایشان بدانست».[2] ارتباط صمیمانه و نزدیک میان شیخ گُرّکانی و ابوسعید ابوالخیر در حکایتی دیگر از **اسرار التوحید** نیز تأیید می‌شود؛

---

۱. اسرار التوحید، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۰.

آنجاکه شیخ ابوالقاسم دو مرید برجسته خود یعنی ابوعلی فارمدی و ابوبکر عبدالله را بعد از طیّ مراحلی از سلوک به خدمت ابوسعید ابوالخیر می‌فرستد و ایشان یکی را به‌گردروبی و دیگری را به‌کفش جفت‌کردن درویشان مأمور می‌کند.[۱] نکتهٔ حایز اهمیّت آن است‌که شیخ ابوسعید ابوالخیر به عنوان چهره‌ای متفاوت در عرفان و تصوّف، به دلیل اعتقاد فراوان به بیت و شعر و سماع و همچنین تساهل و تسامح بسیار، از بزرگانی است‌که در روزگار خود منکران و مخالفان قابل توجّهی از میان متصوّفه داشته است؛کسانی چون ابوالقاسم قشیری، ابوعبدالله باکویه شیرازی، قاضی صاعد و حتّی خواجه عبدالله انصاری به‌صراحت از مخالفان ابوسعید بوده‌اند. با این حال اعتقاد و ارادت دوسویهٔ شیخ گُرّکانی و ابوسعید ابوالخیر، نشان از نزدیکی آرا و عقاید عرفانی این دو بزرگ می‌دهد و بی‌شک اگر شیخ گُرّکانی از خیل گرفتاران در دام خودیّت و یا تنگ‌نظری بود ــ همچون بسیاری از هم‌روزگاران خود ــ چه‌بسا عَلَم مخالفت با ابوسعید برمی‌افراشت. امّا چیزی که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، یعنی وسعت مشرب و انشراح صدر در برخورد و تعامل شیخ با دیگران، در مورد اخیر نیز مشهود است.

شاهد دیگر از تکریم و بزرگداشت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی را می‌توان از زبان خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر کاردان و مدبّر سلجوقیان، مشاهده کرد؛ آن هم در زمانی که او کودکی بیش نبوده است. این روایت را عطّار در مصیبت‌نامه خود به نظم کشیده است:

گفت شیخِ گُرّکانی شمع شرع　　　می‌شد اندر شاعری با جمع شرع
بود آن وقتی نظام الملک خرد　　　اطلسش می‌بافتند، او زیر بُرد
با گروهی کودکان بی‌خبر　　　گوی می‌زد در میان رهگذر

---

۱. همان، ص ۱۸۰.

شیخ را، با قوم، چون از دور دید | از میان رهگذر یکسو دوید
گفت: «بنشانید از ره گرد را | زانک اگر گردی رسید این مرد را
جمله را بدبختی آرد بار از آن | هیچ‌کس را برنیاید کار از آن»
شیخ کان بشنود و آن حرمت بدید | از چنان طفلی چنان همّت بدید،
از بزرگی، پیر گفت: «ای طفل خُرد | بفکن آن چوگان که بختت گوی بُرد
خلق می‌کوشند تا طاقت کنند | پس نظام الملکِ آفاقت کنند
زین‌ادب زین‌حرمت‌و زین‌خوی تو | ای نظام الملک بردی گوی، تو
گوی چون بردی به مَل، دیگر مباز | خواجه‌ای چوگان بیفکن، سرفراز»[۱]

با درنظرگرفتن تولّد خواجه نظام الملک در سال ۴۰۸ ق و تولّد شیخ گُرّکانی در سال ۳۸۰ ق امکان وقوع چنین برخوردی بعید به‌نظر نمی‌رسد. حتّی اگر چنین برخوردی نیز میان این دو بزرگ رخ نداده باشد، توجّه بسیار نظام الملک به مشایخ صوفیه و همچنین ارادتمندی ویژهٔ وی به ابوعلی فارمدی که دست‌پروردهٔ شیخ گُرّکانی است، توسّط منابع تأیید می‌شود. استاد همایی در مقدّمهٔ **مصباح الهدایه** می‌نویسند: «خواجه نظام الملک متوفّی ۴۸۵ با آن‌همه بزرگی و قدرت، در حضور ابوعلی فارمدی فروتنی می‌کرد و او را در مجلس خود بر همهٔ بزرگان، حتّی علما و فقها، مقدّم می‌نشاند».[۲]

افسانه‌ای که مدّعی است شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در هنگام وفات فردوسی بر جنازهٔ او نماز نگزارد و از دفن او در قبرستان مسلمانان ممانعت به عمل آورد، با اینکه در کتب مختلف تاریخی از قرن هفتم تا روزگار ما مکرّراً تکرار شده است، بی‌هیچ تردید از اشتباهات مشهور است که نه‌تنها مستندات تاریخی آن را تأیید

۱. مصیبت‌نامه، ص ۳۶۰.
۲. ص ۱۰۷.

نمی‌کند، بلکه با مطالعه‌ای رفتار شناختی در زندگی و سیرهٔ شیخ گُرّکانی، به‌راحتی می‌توان آن را مردود دانست. خشک‌مغزی افراطی که به دلایل واهی بر پیکر شاعری که از روزگار خود تا به امروز افتخار ایران و ایرانیان بوده است نماز نمی‌خواند، نه‌تنها غرق در خودبینی و غرور است بلکه قائل به قرائتی منجمد و تنگ‌نظرانه از دین است؛ حال آنکه در شواهد گوناگون دیدیم که شیخ گُرّکانی نهایت تواضع را در مقابل جوانی نوخاسته رعایت می‌کند، با دیدی باز و اندیشه‌ای روشن حتّی ابلیس را ستایش می‌کند و برای دزد جامهٔ خویش، زر می‌فرستد، خود به کشت و زرع می‌پردازد و توصیه به کار، فرمانبرداری و اطاعت خداوند می‌کند؛ چنین بزرگمردی حتّی به گربهٔ خانقاه خود هم توجّه خاص دارد، از سوی بسیاری بزرگان چون شیخ ابوسعید ابوالخیر، ابوعلی فارمدی، خواجه نظام‌الملک، عین القضات، عطّار، جامی و... ستایش می‌شود و همگی بر بلندی‌مرتبت عرفانی او اذعان دارند. آن حال عرفانی راکه ابوالقاسم قشیری از درک و تبیین آن بازمانده است، برای صاحب واقعه، ابتدای راه بیان می‌کند. با تأمّل در این دلایل جای ذرّه‌ای شک و تردید بر نادرستی این افسانهٔ برساخته و یا حداقل انتساب آن به جناب شیخ ابوالقاسم گُرّکانی باقی نمی‌ماند.

منابع و مآخذ

۱ـ آذر بیگدلی، لطفعلی بیک، دیوان، به‌کوشش دکتر حسن سادات ناصری و پروفسور غلامحسین بیگدلی، تهران، جاویدان، ۱۳۶۶.

۲ـ جمعی از نویسندگان، نامهٔ دانشوران ناصری، کتابخانهٔ دارالفکر، قم، ۱۳۳۸.

۳ـ خوارزمی، کمال‌الدّین حسین، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، تصحیح محمّدجواد شریعت، اصفهان، مشعل، ۱۳۶۰.

۴ـ ریاحی، محمّد امین، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، چ ۲، تهران، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۲.

۵ـ سمرقندی، دولتشاه، تذکرة الشّعرا، به همّت محمّد رمضانی، تهران، کلالهٔ خاور، ۱۳۶۶.

۶ـ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، کتاب‌فروشی ابن‌سینا، تهران، ج ۱، ۱۳۳۸.

۷ـ عطّار نیشابوری، فریدالدّین، اسرارنامه، تصحیح دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران، سخن، ۱۳۸۶.

٨ ـ عوفی، محمّد، **لباب الالباب**، تصحیح سعید نفیسی، چاپخانهٔ اتّحاد، تهران، ١٣٣٥.

٩ ـ عین القضات همدانی، **نامه‌های عین القضات همدانی**، تصحیح علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، اساطیر، ٣ ج، ١٣٧٧.

١٠ ـ غزّالی، ابوحامد محمّد، **کیمیای سعادت**، تصحیح حسین خدیوجم، تهران، چ ١١، علمی و فرهنگی، ١٣٨٣.

١١ ـ فروزانفر، بدیع الزّمان، **تاریخ ادبیات ایران**، به‌کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، فرهنگ و ارشاد، ١٣٨٣.

١٢ ـ کاشانی، عزّالدّین محمود، **مصباح الهدایه**، تصحیح جلال‌الدّین همایی، تهران، نشر هما، ١٣٧٨.

١٣ ـ محمّد بن منوّر، **اسرار التوحید**، تصحیح دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی، چ ٢، تهران، آگاه، ١٣٦٧.

١٤ ـ مستوفی، حمدالله، **تاریخ گزیده**، به اهتمام عبدالحسن نوایی، چ ٣، تهران، امیرکبیر، ١٣٦٤.

١٥ ـ ــــــــــــــــ، **ظفرنامه**، مقدّمه و تصحیح مهدی مداینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ١ (قسم الاسلامیّه: احوال رسول‌الله)، ١٣٨٠.

١٦ ـ نظامی عروضی، **چهارمقاله**، تصحیح علّامه قزوینی، به اهتمام محمّد معین، چ ٢، تهران، زوّار، ١٣٨١.

١٧ ـ نوایی، امیر علیشیر، **مجالس النفائس**، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، کتابخانهٔ منوچهری، ١٣٦٣.

١٨ ـ نیکلسون، رینولد، **تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا**، ترجمهٔ

محمّدرضا شفیعی کدکنی، نشر توس، ۱۳۵۸.
۱۹ ـ هجویری، علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳.

آن خواجهٔ خواجگان و آن سرور مهجوران

جایگاه ابلیس نزد عارفان با تأکید بر سخنان شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

دکتر محمّدجواد شمس[1]

چکیده

نخستین عارفی که از ابلیس به بزرگی یاد کرده، حسن بصری (متوفّی ۱۱۰ هـ. ق) است. عین‌القضات همدانی در **تمهیدات** به نقل از او آورده است که: «انّ **نور ابلیس من نار العزّة**». وی بر این عقیده بود که اگر ابلیس نور خود را به خلق بنمایاند، او را به خدایی خواهند پرستید. پس از او بزرگانی چون ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، ابوالحسین نوری، سهل بن عبدالله تستری، جنید بغدادی، حسین بن منصور حلّاج، ابوبکر شبلی، ابوبکر واسطی، ابوالعبّاس قصّاب آملی، ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم گُرّکانی، شیخ فتحه، شیخ برکه همدانی، شیخ احمد غزّالی و عین‌القضات همدانی نیز به دفاع از ابلیس پرداختند. برخی از عارفان، اطاعات و عبادات و اخلاص ابلیس و مردانگی و پایمردی او را در طریق حق،

---

۱. استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره).

بسیار ستوده‌اند؛ و عدّه‌ای دیگر با او در غم و زاریِ فراق، همدردی کرده‌اند؛ و عدّه‌ای حتّی در خطاب "لعنتی"، نسبت به حال او غبطه خورده‌اند؛ و بعضی ضمن آنکه او را در قیامت شایستهٔ مقام بزرگی دانسته‌اند، سنگ انداختن بر او را به دور از جوانمردی شمرده‌اند. امّا از آن میان، نخستین کسی که به نحو گسترده و گستاخانه از شأن والای او سخن گفت، حلّاج بود. شاید سخنان و دیدگاه‌های همو بود که بر عارفان دوره‌های بعد تأثیر بسیار نهاد. شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نیز از جمله مشایخی است که در این باره سخنان نغزی دارد و ــ علی‌رغم آنکه دانسته‌های اندکی از او باقی مانده ــ بر عارفان پس از خود، به ویژه عارفانی که در شمار سلسلهٔ او هستند، تأثیر آشکاری بر جای گذاشت؛ از همین رو، برخی سخنان و نظریات شیخ احمد غزّالی و عین القضات همدانی را به تأثیر از او دانسته‌اند. او عصیان ابلیس را از فرط محبّت و غیرت می دانست و او را "خواجهٔ خواجگان و سرور مهجوران" می‌خواند و از این حیث با حلّاج و دیگر عارفان پیش از خود و با برخی از عارفان هم عصرش، از جمله شیخ فتحه و شیخ برکه همدانی، هم عقیده بود:

با او دلم به مهر و مودّت یگانه بود — سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
بر درگهم، ز خیل فرشته سپاه بود — عرش مجید، جاه مرا آستانه بود
در راه من نهاد دام مکر خویش — آدم میان حلقهٔ آن دام، دانه بود
می خواست تا نشانهٔ لعنت کند مرا — کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود
بودم معلّم ملکوت اندر آسمان — امید من به خلد برین جاودانه بود
هفتصد هزار سال به طاعت ببوده ام — وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
در لوح خوانده بودم که یکی لعنتی شود — بودم گمان به هرکس و بر خودگمان نبود
آدم ز خاک بود، من از نور پاک او — گفتم یگانه من بُوَم و او یگانه بود

گفتند سالکان که نکردی تو سجده‌ای   چون کردمی که با منش این در میانه بود
جانا بیا و تکیه به طاعات خود مکن   کاین بیت بهر بینش اهل زمانه بود
دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید   صدچشمه آن‌زمان ز دو چشمم روانه بود
ای عاقلان عشق مرا هم پناه نیست   ره یافتن به جانبشان بی رضا نبود[1]

از سدهٔ دوم هجری به بعد، برخی از عارفان مسلمان به جریان ابلیس توجّه خاصّی نشان دادند و به دفاع از او و توجیه رفتار سرکشانهٔ او پرداختند. ظاهراً نخستین کسی که به بزرگی از وی یادکرده و اصل الهیِ او را خاطر نشان ساخته، حسن بصری (متوفّی ۱۱۰ق) است. او با توجّه به آیهٔ «...**خَلقتَنی مِن نار**»[2] عظمت و جایگاه الهی ابلیس را متذکّر شده و دربارهٔ او گفته است که: «نور ابلیس از نار عزّت است؛ اگر ابلیس نور خود را به خلق بنماید، همه او را به معبودی و خدایی بپرستند».[3]

بایزید بسطامی (متوفّی ۱۸۰ق) ضمن آنکه از عهدشکنی ابلیس سخن می‌گوید، امّا نزد حق تعالی از او شفاعت می‌کند و از درگاه خداوند می‌خواهد که: «بر ابلیس رحمت کن».[4] همچنین در حکایتی دیگر آمده است که بایزید از خداوند خواست که ابلیس را به او بنماید؛ لذا او ابلیس را در حرم یافت و خطاب به او گفت: «یا مسکین، با این زیرکی چرا امر حق را دست بداشتی؟ گفت: یا بایزید، آن امر ابتلا بود نه امر ارادت؛ اگر امر ارادت بودی، هرگز دست بنداشتمی».[5]

---

۱. دیوان سنایی، ص ۸۷۱.
۲. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۲.
۳. تمهیدات، ص ۲۱۱؛ تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ص ۱۷٦؛ ابلیس در ادب فارسی وعرفان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ٦۰۰؛ حسن بصری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۰، ص ٥۸٤.
٤. تذکرة الاولیا، صص ۲۲٤، ۲۳٤؛ دربارهٔ بایزید سال بسطامی و وفات او ر.ک: تأمّلی در پیوند تاریخی بایزید باامام جعفرصادق(ع)، صص ۱٤۷ به بعد.
٥. کشف الاسرار و عدّة الابرار، ج ۱، ص ۱٦۰؛ ابلیس در ادب فارسی و عرفان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ٦۰۰.

جایگاه ابلیس نزد عارفان سدهٔ سوم هجری اهمیّت بیشتری می‌یابد و برخی از نامدارترین عارفان این دوره به ستایش و حمایت از او پرداخته اند و اعمال و رفتار او را ستوده و از اعمال و سخنان وی به شگفت آمده و حتّی از او درس بندگی آموخته‌اند؛ از جمله ذوالنون مصری (متوفّی ۲۵۳ ق)، عبادات استوار و پابرجای و همچنین کمال اخلاص او را در بندگی ستوده است. به گفتهٔ او: «در بادیه بودم. ابلیس را دیدم که چهل روز سر از سجود برنداشت. گفتم: یا مسکین، بعد از بیزاری و لعنت، این همه عبادت چیست؟ گفت: یا ذا النون، اگر من از بندگی معزولم، او از خداوندی معزول نیست».[1]

سهل بن عبدالله تستری (متوفّی ۲۸۳ یا ۲۸۶ ق) از ابلیس خواست تا در توحید سخنی بگوید و: «ابلیس در میان آمد، و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان وقت حاضر بودندی، همه انگشت به دندان گرفتندی»[2]؛ همچنین به نقل از او آمده است: «روزی بر ابلیس رسیدم. گفتم: أعوذ بالله منک، گفت: یا سهل، اگر تو می‌گویی فریاد از دست شیطان، من می‌گویم فریاد از دست رحمان. گفتم: یا ابلیس، چرا سجود نکردی آدم را؟ گفت: یا سهل، بگذار مرا ازین سخنان بیهوده. اگر به حضرت راهی باشد، بگوی که این بیچاره را نمی‌خواهی، بهانه بر وی چه نهی؟ یا سهل، همین ساعت بر سر خاک آدم بودم؛ هزار بار آنجا سجود بردم و خاک تربت وی بر دیده نهادم. به عاقبت این ندا شنیدم: **لا تتعب فلسنا نریدک**؛

پیش تو رهی چنان تباه‌افتاده است — کز وی همه طاعتی گناه افتاده است
این قصّه نه زان روی چو ماه افتاده است — کاین رنگ گلیم ما سیاه افتاده است»[3]

نکتهٔ قابل توجّه آنکه ابلیس حتّی برخی از بزرگان عرفان این عصر را پند نیز

---

۱. کشف الاسرار و عدّة الابرار، ج ۱، صص ۱۶۰–۱۶۱.
۲. تذکرة الاولیا، ص ۳۴۸.
۳. کشف الاسرار و عدّة الابرار، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ر.ک: تعلیقات تصوّف و رابطهٔ انسان و خدا، صص ۱۵۷–۱۵۸.

می‌دهد و با آنان از حقایق عرفانی سخن می‌گوید؛ از جمله جنید بغدادی (متوفّی ۲۹۷ یا ۲۹۸ ق)، شیخ الطایفه، ابلیس را در مسجد شونیزیه ملاقات می‌کند و در این ملاقات، ابلیس ضمن پند دادن به جنید، او را از ترس از غیر حق تعالی برحذر می‌دارد و سخنان حکیمانه‌ای نیز در توحید حق تعالی بر زبان می‌آورد، تا آنجا که جنید را به تعجّب وا می‌دارد. با این همه، فریب مردمان وظیفه و تکلیف او دانسته شده است. به گفتهٔ جنید: «شبی خفته بودم، بیدار شدم. سرّ من تقاضا کرد که به مسجد شونیزیه رو؛ پس برفتم. شخصی دیدم هایل. بترسیدم. مرا گفت: یا جنید، از من می‌ترسی؟ گفتم: آری. گفت: اگر خدای را به سزا بشناخته‌ای، جز از وی نترسیدی. گفتم: تو کیستی؟ گفت: ابلیس. گفتم: می‌بایست که تو را دیدمی. گفت: آن ساعت که از من اندیشیدی، از خدای غافل شدی و تو را خبر نی. مراد از دیدن من چه بود؟ گفتم: خواستم تا پرسم که تو را بر فقرا هیچ دست باشد؟ گفت: نی. گفتم: چرا؟ گفت: چون خواهم که به دنیا بگیرمشان، به عقبی گریزند و چون خواهم که به عقبی بگیرمشان، به مولی گریزند؛ و مرا آنجا نیست».[1] همچنین به نقل از او آمده است که گفت: «خواستم تا ابلیس را ببینم. بر در مسجد ایستاده بدم؛ پیری دیدم که از دور می آمد. چون او را بدیدم، وحشتی در من پدید آمد. گفتم: تو کیستی؟ گفت: آرزوی تو. گفتم: یا ملعون، چه چیز تو را از سجدهٔ آدم بازداشت؟ گفت: یا جنید، تو را چه صورت می بندد که من غیر او را سجده کنم؟ جنید گفت: من متحیّر شدم در سخن او».[2]

ابوالحسین نوری در غم فراق و درد هجران با ابلیس همنوایی و زاری

---

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۳٦۹.

۲. همان، ص٤٥٦: در ادامه آمده است: «به سرّم ندا آمد که بگوی دروغ می‌گویی، که اگر تو بنده بودی، امر او را منقاد بودی و از امر او بیرون نیامدی و به نهی تقرّب نکردی. ابلیس چون این بشنید، بانگی کرد و گفت: ای جنید، بالله که مرا سوختی. و ناپدید شد»؛ نیز ر.ک: همان، ص ٥٨٤.

می‌کند. به نقل از او آمده است که: «با یکی نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند. چون آن کس برفت، نوری روی به یاران کرد و گفت: دانستید که آن شخص که بود؟ گفتند: نه. گفت: ابلیس بود، حکایت خدمات خود می کرد و افسانهٔ روزگار خود می‌گفت و از درد فراق می نالید و چنان که دیدیت، می‌گریست؛ من نیز می‌گریستم».[1]

ابلیس ابوبکر شبلی (متوفّی ۳۲۴ق) را نیز پند می دهد و از اینکه صفای اوقات، او را مغرور کند، برحذر می دارد و خطاب به او می‌گوید: «زنهار، مغرور مگرداناد تو را صفای اوقات، از بهر آنکه در زیر آن است غوامض آفات».[2] شاید به همین دلیل باشد که او هنگام مرگ، به ابلیس و از اضافت لعنت به او رشک می برد. از او نقل شده است که: «چون وفاتش نزدیک شد، خاکستر طلبید و بر سر کرد و چنان بی قراری در وی پدید آمد که وصف نتوان کرد. از او پرسیدند که این همه اضطراب چیست؟ گفت: از ابلیسم رشک می آید و آتش غیرت، جانم می‌سوزد که من تشنه اینجا نشسته، او چیزی از آنِ خود به کسی دیگر دهد؛ **و انَّ عَلیکَ لعنتی الیَ یَوم الدّین**.[3] آن اضافت لعنت به ابلیس نمی توانم دید، می خواهم که مرا بود».[4]

ابوبکر واسطی با آنکه ابلیس را بر طریق باطل می داند، امّا مردوار بودن او را در راه خود می ستاید و به یاران و سالکان طریقت سفارش می کند که «باری، راه رفتن از او [ابلیس] بیاموز که در راه باطل سر بیفکند و ملامت عالم از او

۱. همان، ص ۴۹۸.

۲. همان، ص ۶۴۷.

۳. سورهٔ ص، آیهٔ ۷۸.

۴. تذکرة الاولیا، ص ۶۶۱: در ادامه آمده است: «... که اگر لعنت است، نه آخر از آن اوست و نه در اضافت اوست. آن ملعون خود قدر آن، چه داند؛ چرا عزیزان امّت را ارزانی نداشت تا قدم بر تارک عرش نهادندی. جوهری داند قدر جوهر».

درپذیرفت و در راه خود مرد آمد».[۱]

در **تذکرة الاولیا** ذیل شرح احوال عمرو بن عثمان مکّی، از ترجمهٔ **گنج‌نامه** به قلم او سخن به میان آمده که در آن، داستان آدم و ابلیس به گونه‌ای کاملاً متفاوت و جالب توجّه نقل شده و در آن آمده است: «آن وقت که جان در قالب آدم(ع) آمد، جملهٔ فریشتگان را سجود فرمود. همه سر بر خاک نهادند. ابلیس گفت که من سجده نکنم و جان ببازم و سرّ ببینم که شاید که لعنتم کنند و طاغی و فاسق و مَرایی خوانند. سجده نکرد تا سرّ آدمی را بدید و بدانست. لاجرم به جز ابلیس هیچ کس را بر سرّ آدمی وقوف نیست و کسی سرّ ابلیس ندانست، مگر آدمی. پس ابلیس بر سرّ آدمی وقوف یافت، از آنکه سجده نکرد، تا بدید، که به سرّ دیدن مشغول بود؛ و ابلیس از همه مردود بود که بر دیدهٔ او گنج نهاده بودند. گفتند: ما گنجی در خاک نهادیم و شرط گنج آن است که یک تن بیند، امّا سرش ببُرند تا غمّازی نکند. پس ابلیس فریاد برآورد که: اندر این مهلتم ده و مرا مکش، ولیکن من مرد گنجم. گنج بر دیدهٔ من نهادند، و این دیده به سلامت نرود. صمصام لاابالی فرمود که: **انَّک مِنَ المُنظَرین**[۲]؛ تو را مهلت دادیم ولیکن متّهمت گردانیدیم تا اگر هلاک نکنیم، متّهم و دروغزن باشی و هیچ کس تو را راستگوی نداند، تا گویند: **کان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه**[۳]؛ او شیطان است، راست از کجا گوید؟ لاجرم ملعون است و مطرود و مخذول است و مجهول».[۴]

امّا از آن میان، مهم‌ترین و تأثیرگذارترین سخنان از آنِ حلّاج است که در طاسین (**طاسین الازل و الالتباس**) آمده است. از دیدگاه او، در آسمان عابدی و

۱. همان، ص ۷٦۷.
۲. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۵.
۳. سورهٔ کهف، آیهٔ ۵۰.
٤. تذکرة الاولیاء صص ٤۸۲–٤۸۳.

موحّدی چون ابلیس نبود. چون به تفرید برسید، لعنتش کردند، و چون طلب فردانیت کرد، از در براندندش. او چون غیر دید، غیر را نفی کرد؛ امّا آنجا غیر نبود.[۱] به گفتهٔ حلّاج، ابلیس می داند که در بند تقدیر حق تعالی است و او خود در کتاب مبین خوانده است که بر او چه خواهد گذشت؛ از همین رو خطاب به حق تعالی می گوید: «اگر غیر تو را سجده کنم یا نکنم، مرا از بازگشت به اصل چاره نیست؛ زیرا که مرا از آتش آفریدی و بازگشت آتش به آتش است و تقدیر و اختیار از توست».[۲] خداوند از یک سو او را به سجده امر می کند و از دیگر سو او را از این کار باز می‌دارد و چنانکه به نقل از او آورده‌اند: «وی می‌گوید: سجده کن، ولکن نمی‌خواهد. اگر خواستی، همان روز سجده کردمی».[۳]

در سدهٔ چهارم و پنجم هجری نخستین عارفانی که در این‌باره سخن گفته‌اند عبارت‌اند از: ابوالعبّاس قصّاب آملی و ابوالحسن خرقانی. ابوالعبّاس قصّاب معتقد بود که: «ابلیس کشتهٔ خداوند است. جوانمردی نبود کشتهٔ خداوندِ خویش را سنگ انداختن».[۴] ابوالحسن خرقانی نیز هرچند از ابلیس بیم می‌دهد، امّا معتقد است که او در هفتصد درجه از معرفت سخن می‌گوید.[۵] امّا مهم‌ترین عارفان قرن پنجم که در این‌باره سخن گفته و به دفاع از ابلیس پرداخته‌اند عبارت‌اند از: ابوالقاسم گُرّکانی، و پیران همدان از جملهٔ شیخ برکه و شیخ فتحه که عین‌القضات وارث اقوال سخنان و معارف همهٔ آن بزرگان است. عارفان مدافع ابلیس در قرن پنجم هجری را می توان به دو گروه تقسیم کرد: الف) عارفان خراسان؛ از جمله

۱. شرح شطحیات، ص ۵۰۹.
۲. طواسین، صص ٤٤، ٥٢، ٥٦.
۳. اسرار التوحید، ج ۱، ص ٢٥٤؛ ابلیس در ادب فارسی و عرفان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲؛ حلّاج، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱.
٤. تذكرة الاولیا، ص ٦٦٨.
۵. همان، ص ٧٢٤.

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی ب) عارفان همدان (شوریده حالانی امّی که در گمنامی می‌زیستند)؛ از جمله شیخ برکه و شیخ فتحه.

ابوالقاسم گُرّکانی سرسلسلهٔ مهم‌ترین طریقت‌های عرفانی نیز ابلیس را بسیار ستایش کرده و در این‌باره سخنان نغز و پرمعنایی بر زبان آورده است. از جمله شیخ احمد غزّالی در این‌باره گفته است: «هرگز شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بردی، گفتی: آن خواجهٔ خواجگان، آن سرور مهجوران».[۱] شیخ ابوالقاسم علاوه بر آن، در توصیف سالکان پراستقامت و پابرجا، تعبیر "ابلیس صفت" را به کار می‌برد و می‌گفت: «چندین سال است تا روندهٔ ابلیس صفت طلب می‌کنم و نمی‌یابم».[۲]

شیخ برکه نیز در مواضعی به صراحت از ابلیس دفاع کرد و به نقل از شیخ فتحه گفته است: «شنیدم که شیخ فتحه گفتی که ابلیس گفت: در عالم از من سیه گلیم‌تر، فتحه بود و بس. این سخن بگفت و بگریست و کسی نداند که چیست». او ضمن تأیید این سخن شیخ ابوالقاسم گُرّکانی که ابلیس را "خواجهٔ خواجگان و سرور مهجوران" خوانده، گفته است: «خواجهٔ خواجگان بِه است از سرور مهجوران».[۳] دکتر پورجوادی در توضیح این سخن شیخ برکه گفته است که شیخ «عاشقی ابلیس و مهجوری او را از عشق ازل» می‌پذیرد؛ امّا مقام خواجگی و خواجهٔ خواجگان و معلّم فرشتگان بودن را درخور یک عاشق نمی‌داند.[۴]

چنانکه اشاره شد، عین القضات همدانی یکی از مهم‌ترین وارثان این باور است. او همچون حلّاج، علاوه بر ستایش ابلیس و حمایت از او و توجیه سرکشی

---

۱. نامه‌ها، ج ۱، ص ۹۷.
۲. لوایح، ص ۲٤.
۳. نامه‌ها، ج ۱، ص ۹٦.
٤. معارف، دورهٔ ۳، ش ۳، صص ۵۲۲ـ۵۲۳.

وی، پیامبر اکرم(ص) و ابلیس را دو وجه متلازم و متخالف یک حقیقت می‌داند.

در آثار عارفان، توجیهات و دیدگاه‌های بسیاری دربارهٔ وجود ابلیس، نقش سرکشی و اضلال او و همچنین دلیل دفاع عارفان از وی آمده است که به اختصار عبارت است از:

۱) پیامبر مظهر جمال و ابلیس مظهر جلال ذات حق‌تعالی است: «هرگز دانسته‌ای که خدا را دو نام است؛ یکی "**الرّحمن الرّحیم**" و دیگری "**الجبّار المتکبّر**". از صفت جبّاریت، ابلیس را درآورد و از صفت رحمانیت، محمّد(ص) را».[۱]

۲) گناه و زلّت لازمهٔ ظهور و تحقّق رحمت و غفران الهی است: «**انّ الله لو اراد أن لا یعصی ما خلق ابلیس**»؛ اگر نه ابلیس بودی، به وی مودّت و محبّت از دل بندهٔ مؤمن کی دمیدی و نور معرفت کی تافتی».[۲]

۳) بحث عشق و هجران؛ در طواسین[۳] حلّاج، ابلیس چون موحّد بزرگی است که غرقهٔ دریای وحدت است و جز معشوق هیچ نمی‌بیند و هیچ نمی‌شناسد.

٤) هم جهت نبودن اراده (مشیت) و امر؛ به تعبیری ارادهٔ ازلی بر چیزی بود و امر الهی بر چیزی دیگر؛ چنانکه به حضرت ابراهیم فرمود: حلق اسماعیل ببر، و خواست که نبرد، ابلیس را گفت که آدم را سجده کن و خواست که نکند و نکرد. هجویری این موضوع را ذیل جمع و تفرقه آورده و گفته است: «معنی جمع، حقیقت و سرّ معلوم و مراد حقّ باشد و تفرقه اظهار امر وی؛ **الجمع ما جمع باوصافه والتفرقة ما فرّق بافعاله**».[۴]

برخی بر این باورند که عدّه‌ای از عارفان برای تبرئهٔ ابلیس از نظریهٔ جدایی

---

۱. تمهیدات، ص ۲۲۷.
۲. کشف الاسرار و عدّة الابرار، ج ۲، صص ۳۱۳، ۷۰۱.
۳. ص ٤۳.
٤. کشف المحجوب، ص ۳۷۳.

اراده از طلب و امر ــ که عقیدهٔ اشعریان است ــ بهره گرفته‌اند.[۱] امّا نکتهٔ قابل توجّه، روایاتی است منقول از ائمّهٔ اطهار(ع) که به نوعی ناظر به این مطلب است. در کتاب التوحید اصول کافی، به نقل از امام جعفر صادق(ع) آمده است که گاهی مشیّت و امر الهی در یک جهت نیستند و چه‌بسا خداوند چیزی را نخواهد ولیکن بدان امر کند، مانند امر به ابلیس در سجده کردن آدم؛ و چه‌بسا چیزی را بخواهد ولیکن از آن نهی فرماید، مانند نهی آدم از خوردن میوهٔ ممنوعه: **«أمرالله و لم یشأ و لم یأمر، أمر ابلیس أن یسجد لآدم و شاء أن لا یسجُد، و لو شاء لسجد و نهی آدم عن أکل الشجرة و شاء أن یأکل منها و لو لم یشأ لم یأکل».**[۲]

همچنین از امام موسی بن جعفر(ع) نقل شده است که خداوند دارای دو اراده و دو مشیّت است؛ ارادهٔ حتم و ارادهٔ عزم. و بسا باشد که از چیزی نهی کند ولی آن را بخواهد، و به چیزی فرمان دهد امّا آن را نخواهد: **«انّ الله ارادتین و مشیئتین: ارادة حتم و ارادة عزم، ینهی و هو یشاء و یأمر و هو لا یشاء، أو ما رأیت أنّه نهی آدم و زوجته أن یأکلا من الشجرة و شاء ذلک و لو لم یشأ أن یأکلا لَما غلبت مشیئتهما مشیئة الله تعالی و أمر ابراهیم أن یذبح اسحاق و لم یشأ أن یذبحه و لو شاء لَما غلبت مشیئة ابراهیم مشیئة الله».**[۳] در حدیثی دیگر از امام جعفر صادق(ع) آمده است: **«شاء و اراد و لم یحبّ و لم یرض؛ شاء أن لا یکون شیئ الّا یعلمه و اراد مثل ذلک و لم یحبّ أن یقال ثالث ثلاثة و لم یرض لعباده الکفر».**[۴]

---

۱. ابلیس در ادب فارسی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ٦۰۱.
۲. اصول کافی، ج ۱، باب المشیة والارادة، ص ۲۷٦.
۳. همان، ج ۱، ص ۲۷۷.
٤. همان، ج ۱، صص ۲۷۷ ـ ۲۷۸.

منابع

۱ ـ ابن منوّر، محمّد میهنی، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، بـه کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آ گاه، ١٣٦٦.

۲ ـ پورجوادی، نصرالله، برکهٔ همدانـی، اسـتاد امّـی عـین القـضات، مـجلّهٔ معارف، دورهٔ ۳، ش ۳، ١٣٦٥.

۳ ـ حلّاج، حسین بن منصور، طواسین، به کوشش لوئی ماسینیون، پـاریس، ۱۹۱۳م.

٤ ـ روزبهان بقلی، شرح شطحیّات، به کوشش هانری کربن، تهران، ١٣٦٠.

٥ ـ سنائی غزنوی، سدیدالدّین، دیوان، به کوشش مـدرّس رضـوی، تـهران، کتابخانهٔ سنایی، ١٣٥٤.

٦ ـ شفیعی کدکنی، محمّدرضا، تعلیقات تصوّف اسـلامی و رابـطهٔ انسـان و خدا، تهران، سخن، ١٣٧٤.

۷ ـ شمس، محمّدجواد، تأمّلی در پیوند تاریخی بایزید بسطامی با امام جعفر صادق(ع)، پژوهش‌نامهٔ ادیان، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

۸ ـ ــــــــــــــ، حسن بصری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ج

۲۰، ۱۳۹۱.

۹ـ ــــــــــــــــ، حلّاج، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ج ۲۱، ۱۳۹۲.

۱۰ـ عطّار، فریدالدّین محمّد، تذکرة الاولیا، به‌کوشش رینولد آلن نیکلسون، بازنگاری متن: ع. روح‌بخشان، تهران، اساطیر، ۱۳۷۹.

۱۱ـ عین القضات همدانی، تمهیدات، به‌کوشش عفیف عسیران، تهران، کتابخانهٔ منوچهری، ۱۳٤۱.

۱۲ـ ــــــــــــــــ، نامه‌ها، ج ۱ و ۲، به‌کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، اساطیر، ۱۳٦۲ ش، ج ۳ به‌کوشش علینقی منزوی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.

۱۳ـ کلینی، ابوجعفر محمّد بن یعقوب، الاصول من الکافی، با ترجمه و شرح فارسی محمّدباقر کمره‌ای، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۱.

۱٤ـ مجتبائی، فتح‌الله، ابلیس در ادب فارسی و عرفان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ج ۲، ۱۳٦۷.

۱۵ـ میبدی، رشیدالدّین ابوالفضل، کشف الاسرار و عدّة الابرار، به‌کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۲.

۱٦ـ نیکلسون، رینولد آلن، تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ترجمهٔ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۷٤.

۱۷ـ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به‌کوشش محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳.

سیر طریقهٔ معروفیه در جهان اسلام
از ابوالقاسم گرّکانی تا شاه نعمت‌الله ولیّ

دکتر انسیه شیخ سُفلی[1]

چکیده

عبدالله بن علی طوسی ملقّب به ابوالقاسم گرّکانی، از مشاهیر عرفای اواخر سدهٔ چهارم هجری قمری بود. وی قطب پنجم در طریقت معروفیه و جانشین ابوعثمان مغربی است. پس از ۷۷ سال ارشاد، از او دو رشته، یکی توسّط جانشینش ابوبکر نسّاج طوسی و دیگری توسّط جانشین و دامادش ابوعلی فضل بن فارمَدی جاری شده است. بنابراین بسیاری از طریقه‌های تصوّف، همچون نعمت‌اللّهیه، نقشبندیه، کبرویه، ذهبیّه، سهروردیه، قادریه و... سلسلهٔ مشایخ خود را به ابوالقاسم گرّکانی می‌رسانند. اهتمام این مقاله معرّفی رشته‌ای است که از ابوبکر نسّاج، با چهار واسطه ــ احمد غزّالی، ابوالفضل بغدادی، ابوالبرکات و ابوالسّعود اندلسی ــ به ابومدین تلمِسانی ملقّب به جنید مغرب رسیده است؛

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه.

سپس، از ابومدین با چهار واسطه ــ ابوالفتوح صعیدی، کمال کوفی، صالح بربری و عبدالله یافعی ــ به شاه نعمت‌الله ولیّ و سلسلهٔ نعمت‌اللّهیه منتهی شده است. این مقاله با رویکردی تاریخی به معرّفی این واسطه‌ها و اتّصال آنها به مشایخ سابق و لاحقشان پرداخته است؛ چراکه برخی از مشایخ پس از گرّکانی در تاریخ، گمنام مانده و نام و نشانی از آنها در منابع نیست. افزون‌بر آن، بیانِ این سیر در طریقت معروفیه گویای تأثیری است که تصوّف مکتب خراسان بر تصوّف مغرب اسلامی داشته و سپس در قالب طریقت نعمت‌اللّهیه، دیگر بار به ایران بازگشته است؛ از این‌رو نشانگر اهمیّت جایگاه ابوالقاسم گرّکانی در انتساب سلاسل صوفیهٔ ایران، مغرب، مصر و... به او است.

مقدّمه

بزرگان تصوّف تعالیم خود را برخاسته از شأن ولایت ائمّهٔ معصومین(ع) می‌دانند؛ زیرا تصوّف ناظر به جنبهٔ باطنی اسلام است. به همین دلیل، همهٔ سلسله‌های صوفیه، جز یکی[۱] ــ که آن هم تصنّعی است ــ نسبت معنوی خود را به مولای متّقیان حضرت علی(ع) می‌رسانند و به‌واسطهٔ همین انتساب است که در تصوّف، موضوع اجازه اهمیّت بسیار دارد؛ به این معنی که هر مربّی و شیخی باید تحت تربیت شیخ سابق بوده و از وی در این باب اجازه داشته باشد. همین اجازه منشأ اثر می‌گردد، که از منظر مشایخ صوفیه، حاکی از احراز مقام ارشاد نیز هست. پس مراد صوفیه از سلسله (زنجیر، زنجیره) همانا مسلسل‌وار و پی‌درپی بودن این اجازه‌ها و ادامهٔ آن تا اسلاف این مشایخ است؛ چنانکه اگر یکی از این حلقه‌ها باز

۱. منظور از آن، سلسلهٔ نقشبندیه است که به سبب شرایط خاصّ اجتماعی و سیاسی جامعه، نسب طریقتی خود را به خلیفهٔ اوّل می‌رسانند و به همین دلیل نسبت "بکری" به آن داده می‌شود.

شود، سلسله از هم گسسته خواهد شد تا آنگاه که به مصدر ولایت حضرت امیرالمؤمنین امام علی(ع) برسد. درواقع، سه یا چهار سلسلهٔ اصلی در تصوّف وجود دارد و بقیه مانند شاخه‌هایی، از آن تنهٔ اصلی جدا شده‌اند. آخرین شیخی که مستقیماً از امام(ع) اجازه داشت، شیخ معروف کرخی بود که به نقلِ منابع، از حضرت امام علی بن موسی الرّضا(ع) اجازهٔ دریافت کرده است. بنابراین آخرین سلسله‌ای که مستقیماً از جانب امام جاری شده، سلسلهٔ معروفیه است که به عبارتی، جامعِ رشته‌های پیش از خود نیز بوده و از همین‌رو به "امّ السّلاسل" مشهور شده است.

شیخ عبدالله بن علی طوسی مشهور به ابوالقاسم گرّکانی منشأ دو رشتهٔ طریقتی بوده است؛ یکی رشته‌ای که بعدها از مرید و دامادش ابوعلی فارمَدی جاری شده و به سلسلهٔ "نقشبندیه" انجامید، و رشته‌ای دیگر که از مرید دیگرش ابوبکر نسّاج طوسی امتداد یافته و به سلسلهٔ نعمت‌اللّهیه منتهی شده است. بنابراین تعالیم گرّکانی در نسل بعد، از طریق نسّاج و فارمدی انتشار یافت و از این‌رو بسیاری از طریقه‌های تصوّف، سلسلهٔ مشایخ خود را به شیخ گرّکانی رسانیده‌اند. این نوشتار که خود برآیند بخشی از پژوهشی ژرف در خلال رسالهٔ دکتری بوده، بر آن است تا سندی، هرچند مجمل، بر پیوند جانشینان پس از ابوالقاسم گرّکانی تا شاه نعمت‌الله ولیّ به مشایخ ما قبلشان (برمبنای نسب‌نامهٔ طریقتی شاه نعمت‌الله ولیّ) ارائه دهد. در نوشتار پیش‌رو، شاید در پاره‌ای موارد، زیرنویس‌ها بیش از حدّ انتظار طولانی شده باشد، ولی به‌سبب استفادهٔ پژوهشگران، مناسب دیدیم که از حجم آنها کاسته نشود.

۱ـ از ابوالقاسم گرّکانی تا احمد غزّالی

ابوالقاسم گرّکانی، خود، جانشین سعید بن سلام مغربی[۱]، ملقّب به ابوعثمان‌مغربی[۲]، از اهالی قَیرَوان[۳] در مغرب، بیش از ده سال شیخ شهر مکّه بوده و در منابع سلسلهٔ ذهبیّه به "طاووس الحرم"[۴] لقب گرفته است.[۵] ابوعثمان معروف به "جنید ثانی"[۶]، پس از رفتن به مصر، شام، مکّه و عراق، رهسپار نیشابور شد ــ که در آن زمان فضای فرهنگی مناسب‌تری داشت ــ و تا سال درگذشتش یعنی ٤٦٥ هـ. ق نیز در آن شهر به‌سر برده است.[۷] در همین سال‌هاست که ابوبکر نسّاج طوسی در محضرش تلمّذ کرده و به مقام جانشینی استاد نائل می‌آید.[۸]

پس از ابوبکر نسّاج، شیخ احمد غزّالی عهده‌دار ارشاد مریدان می‌شود. او که دو سه سال پس از برادرش، ابوحامد محمّد، در طابِران طوس به‌دنیا آمد، پس از درگذشت پدر، و به‌همراه برادر، زمانی تحت سرپرستی دوست صوفیِ پدر، ابوعلی رادکانی، قرار گرفت و با یادگیری علوم زمان خود، راهی نیشابور شد. در همان‌جا و پس از تلمّذ هر دو برادر نزد ابوعلی فارمَدی ــ که در آن روزگار، شیخ المشایخ صوفیان خراسان بود ــ با دست‌گیری ابوبکر نسّاج از شیخ احمد، مسیر

---

۱. تاریخ بغداد، ج ۹، ص ١١٢؛ العبر...، ج ۲، ص ١٤١؛ مرآة الجنان و...، ج ۲، ص ٤٠٢.
۲. سلمی معاصر با ابوعثمان بوده و او را دیده است (ص ١٦٢، حواشی و تعلیقات).
۳. قیروان شهر بزرگی در تونس و مرکز استان قیروان است. نخستین شهری است که اعراب مسلمان در سال ٦٧٠ م در تونس بنا نهادند. منابع متأخّر، ابوعثمان را اهل روستای کِرکِنت، واقع در ساحل جزیرهٔ سیسیل (صقلیه) در ایتالیای کنونی می‌دانند (معجم البلدان، ج ٤، ص ٢٦٢) ولی سلمی او را اهل قیروان ذکر کرده است.
٤. ذهبیه، ج ۱، ص ١٨٥.
۵. ابوعثمان مغربی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ٧٣١.
٦. مصنّفات فارسی علاءالدّوله سمنانی، ص ١٧٢.
۷. طبقات الصوفیه، ص ٤٧٩؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ١١٣.
۸. مصنّفات فارسی علاءالدّوله سمنانی، ج ۱، ص ٣١٦؛ نفحات الانس من حضرات القدس، ص ٣٧٥؛ کلّیات اشعار شاه نعمت‌الله ولیّ، ج ۱، ص ٦٣٧؛ جواهرالاسرار و زواهر الانوار، ج ۱، ص ١١٨.

دو برادر در دهۀ سوم عمرشان، در ظاهر از هم جدا می‌شود (هرچند فارمدی و نسّاج هر دو از مریدان گرّکانی بودند که ابوالحسن خرقانی را نیز خدمت کرده بودند). دیری نپایید که احمد غزّالی به دور از قیل و قال مدرسه و علوم ظاهری، پس از پیمودن مراحل سیروسلوک، در میان مریدان برجستۀ نسّاج به برجستگی خاصّی رسید و پس از درگذشتش در ٤٨٧ هـ. ق جایگاه جانشینی او را عهده‌دار شد.[1] از آن پس، احمد غزّالی به شهرهای توس، مراغه، تبریز، ری، قزوین، همدان و اصفهان سفر کرده، مدّتی را در بغداد اقامت گزید.[2] او درخلال این سفرها به وعظ و نصیحت عامّۀ مردم و نیز دست‌گیری خواص می‌پرداخت تا آنکه بیست سی سال پایانی عمر خود را در خانقاهش واقع در شهر قزوین سپری کرد. در میان کسانی که توسّط احمد غزّالی در مدّت چهل سال وارد طریقت شدند، سه تن به مقام ارشاد رسیده و هریک پایه‌گذار طریقه‌های مستقل شدند. آنان مشایخی هستند همچون ضیاءالدّین ابونجیب سهروردی که سلسله‌های سهروردیه، ابهریه و کبرویه از او منشعب شده، و ابوالفضل بغدادی که سرسلسلۀ نعمت‌اللّهیه است، و احمد کاتبی بلخی که سلسلۀ مولویه از او منشعب شده است.[3] در سلسلۀ نعمت‌اللّهیه، پس از ابوالفضل بغدادی، نام هفت تن از مشایخ تا شاه نعمت‌الله ولیّ ذکر شده است؛ یعنی ابوالبرکات، ابوالسّعود اندلسی، ابومدین تِلِمسانی، ابوالفتوح صعیدی، کمال‌الدّین کوفی، صالح بربری، عبدالله یافعی.[4]

---

۱. طبقات الصوفیه، ص ٤٧٩؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۱۱۳.

۲. ذیل تاریخ بغداد، ج ۱۹، ص ۸۰.

۳. سلطان طریقت، صص ٦٦ ـ ٦٧.

٤. رسائل حضرت سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولیّ، ج ۱، صص ۱۷۲ ـ ۱۷۵؛ تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، مجموعه در ترجمۀ احوال شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ٥٤ ـ ٥٥؛ طرائق الحقائق، صص ۳۲۵ ـ ۳۲٦.

۲ ـ ابوالفضل بغدادی و جانشینش ابوالبرکات

به نقل ابن زَیّات (متوفّی ۶۲۷ هـ. ق)، سال‌های حضور احمد غزّالی در بغداد مصادف است با ملازم بودن حاج بغدادی با او، که از اهالی قبیلهٔ بنی‌جموح[1] در فاس (مغرب) بوده و به‌منظور علم‌آموزی، بسیار به مشرق سفر می‌کرده تا آنکه سرانجام در بغداد با احمد غزّالی همنشین می‌شود. در نقل ابن زیّات، با چند واسطه (از جمله ابن‌طفیل) از بغدادی نقل شده است که محمّد غزّالی تحت اشراف برادر کوچک‌تر خود، احمد، در منزلی که فرسنگ‌ها از بغداد فاصله داشت، کنج عزلت اختیار کرده بود. این همان سال‌هایی است که ابوحامد در پایان عمر و پس از حالت انقطاعی که برای او حاصل شد، ریاست نظامیه و خانوادهٔ خود را به برادر کوچک‌تر سپرده و طریق سلوک را در پیش گرفت؛ تا آنجا که حاج بغدادی، بلند مرتبگی ابوحامد را در نزد اولیا، ناشی از کرامات او در خلال همین مدّت دانسته و می‌گوید: «هر روز برای شرکت در جلسات برادرش احمد، با او همراه بوده است».[2]

نویسندهٔ کتاب المدارس الصّوفیة بر این عقیده است که تعالیم ابوحامد غزّالی توسّط شاگردی از یارانش به بعضی از بزرگان مغرب منتقل شده، و حلقهٔ دیگر برای انتقال تعالیم ابوحامد را حاج بغدادی می‌داند که پیوسته همنشین فقیه احمد

---

۱. در میان قبایل عرب "بنوجمح" ذکر شده است؛ بنوجمح: قبیله‌ای درون بنی‌هُضیص از قریش و از عدنانیه. نسب آنها جمحی است، و ایشان بنوجمح بن هصیص هستند. نسب هصیص از نسبتش به پسر حذافه وسعد و از بنی‌سعد بن جمح ابو محدوره ـ اذان‌گوی پیامبر(ص) ـ می‌آید. ولی به‌نظر می رسد بنی‌جموح، با توجّه به اهل فاس بودن بغدادی، از قبایل فاس در مراکش باشد؛ امّا با بررسی‌های صورت گرفته، قبیله‌ای با این نام یافت نشد (نهایة الأرب فی معرفة انساب العرب، ص ۲۰۳؛ القصد والامم فی تعریف باصول انساب العرب و العجم، ص ۷۳؛ انساب القبایل العراقیة و غیرها، ص ۴۱).

۲. التشوّف الی رجال التصوّف، صص ۶ ـ ۷.

غزّالی[1] بود. همچنین بنا به گفتهٔ او، هنگامی که ابوحامد در طلب سلوک برآمد، حاج بغدادی در حلقهٔ درس احمد غزّالی حضور داشت.[2]

احتمال دارد حاج بغدادی، همان ابوالفضل بغدادی (جانشین احمد غزّالی) باشد، که در حدود ۳۰ سال پس از استادش درگذشته است. او صاحب یکی از مقبره‌های قدیمی موجود در روستای ابدالان،[3] از بخش خرّم‌رود در شهر تویسرکان است[4] که در میان اهالی آنجا به "امامزاده شیخ ابوالبرکات" شهرت دارد و آثاری از آنها هنوز برجای مانده است. سال‌ها پیش، شخصی به نام میرزا بهرام، وزیر اسدآباد که آشنا به خطّ کوفی یا میخی نیز بوده، سنگ مزار قدیمی را که وقف‌نامهٔ روستا نیز بر آن حک بوده، خوانده است و او را ابوالبرکات بغدادی، درگذشته به سال ٥٦٢ هـ . ق معرّفی کرده است.[5] خواندمیر تاریخ درگذشت او را سال ٥٥٤ هـ . ق ضبط کرده[6] و برخی به‌جهت نزدیکی‌اش با عین‌القضات همدانی، درگذشت بغدادی را در همدان نوشته‌اند؛ از این‌رو، این مکان را برای مزار ابوالفضل بغدادی و جانشینش در تویسرکان می‌دانند. در یادداشت‌های منتشر نشده از مرحوم حسین عندلیب‌زاده از اهالی همدان، که پژوهشی را دربارهٔ رجال و امامزادگان همدان انجام داده، ذکر شده که: «روستای ابدالان، وقفِ آن بقعه بوده است و دو مدفن در آن دیده می‌شود؛ مدفن اوّل منتسب به شیخ ابوالبرکات

---

۱. برخی از منابع، احمد غزّالی را به عنوان یک فقیه می‌شناسند.
۲. المدارس الصوفیة المغربیة و...، ص ٤٠٨.
۳. این مقبره در خارج از آبادی ابدالان، در ۳۷ کیلومتری جنوب شرقی اسدآباد و حدود ٤٠ کیلومتری شهر تویسرکان، بر روی تپّه‌ای مشرف بر آبادی قرار دارد. شالودهٔ بنا از خشت و گل بوده و بیش از دو قرن قدمت دارد که هم‌اکنون تنها یک چهار دیواری مخروبه از آن باقی مانده است.
٤. طرائق الحقائق، ص ٦١١.
٥. همانجا.
٦. حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، ج ٤، ص ١٨١.

بغدادی و مدفن دوم مربوط به ابوالفضل بغدادی که او نیز از مشایخ صوفیه است و در برخی از کرسی‌نامه‌ها نام هر دو مشاهده می‌شود».[۱]

کتابی نیز توسّط ادارهٔ اوقاف تویسرکان منتشر شده که این امر را تأیید می‌کند و متن سنگ‌نوشته‌هایی در آن آمده است.[۲] بر سنگ قدیمیِ این مقابر،[۳] سال درگذشت ابوالفضل بغدادی و ابوالبرکات، به ترتیب ۵۵۰ و ۵٦۲ هـ. ق حک بوده است. برخی، نام‌گذاری این روستا به ابدالان را دلیلی بر وجود این دو صوفی در بقعه می‌دانند. در صورت درستی این احتمال، گزارش ابن زیّات نیز مؤیّد آن است؛ چرا که با اقامت احمد غزّالی در اواخر عمرش در قزوین، ابوالفضل بغدادی نیز احتمالاً با او به قزوین آمده است. یکی از راه‌های اثبات این احتمال، یافتن مدرکی است که اظهارات میرزا بهرام وزیر در آن ثبت شده است؛ زیرا نویسندهٔ **طرائق الحقائق** بدون اشاره به منبع، تنها به ذکر اعتقاد میرزا بهرام، در پی مشاهدهٔ سنگ مزار مقبرهٔ ابدالان اکتفا کرده است. البتّه احتمال‌های دیگری نیز برای شناسایی ابوالفضل بغدادی مورد بررسی قرارگرفته است که ذکر آنها در حوصلهٔ این نوشتار نمی‌گنجد.[۴]

با لقب ابوالبرکات و در محدودهٔ زمانی پس از سال ۵۵۰ هـ. ق (درگذشت ابوالفضل بغدادی) تا سال ۵۷۰ هـ. ق، نام سیزده نفر در منابع یافته شد. با توجّه به اینکه عبدالله یافعی شیخِ شاه نعمت‌الله در طریقت است، و احتمال ذکر نامی از ابوالبرکات در **مرآة الجنان** وجود دارد، این کتاب مورد بررسی قرارگرفت. نتیجه

---

۱. ر.ک: یادداشت‌های خطّی مرحوم عندلیب‌زاده که هم‌اکنون در اختیار فرزندشان در همدان است.

۲. مزارات تویسرکان، ص ۱۸٤.

۳. ظاهراً نزد یکی از اهالی منطقه است.

٤. نگاه کنید به: انسیه شیخ سفلی، شهرام پازوکی، "ابوالفضل بغدادی جانشین گمنام شیخ احمد غزّالی"، پژوهشنامه ادیان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، سال ششم، ش ۱۱، ۱۳۹۱ ش.

آنکه یافعی در محدودهٔ سال‌های ۵۲۰ تا ۵۷۰ هـ. ق (آخرین احتمال برای سال درگذشت ابوالبرکات) تنها نام سه نفر را با لقب ابوالبرکات آورده است که عبارت‌اند از: ابوالبرکات هبة الله بن مبارک (استادِ عبدالقادر گیلانی)[1]، ابوالبرکات اسماعیل بن ابی‌سعد احمد بن محمّد نیشابوری بغدادی،[2] ابوالبرکات خضر بن شبل،[3] که با دلایل مندرج در مقاله‌ای جداگانه که دربارهٔ این موضوع نگاشته شده،[4] هیچ‌یک را نمی‌توان در این حوزه مورد توجّه قرار داد. بنابراین ابوالبرکات حقیقی به بیشترین احتمال، همان ابوالبرکات مدفون در مقبرهٔ روستای ابدالان (به‌دلیل هم‌جواری با شیخش ابوالفضل بغدادی) است. افزون بر آنچه ذکر شد، فرد دیگری که در زمرهٔ موارد احتمالی است، ابوالبرکات جعفر بن عبدالواحد الثقفی[5] است که لقب، سال درگذشت و هم‌روزگار بودن او با سهروردی عارف، می‌تواند جوینده را به شیخ ابوالبرکات بودن او هدایت کند. افزون‌بر این، دفن پدر وی در رباط بهروز نشانگر گرایش او به تصوّف است؛ از آن‌جهت که رباط بهروز در بغداد قرار داشت و شیخ احمد غزّالی در محدودهٔ سال ۵۰۸ هـ. ق مدّتی را در آنجا به وعظ و خطابه می‌پرداخته است.[6]

---

۱. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۹۸.
۲. همان، صص ۶۱۰ ـ ۶۱۱؛ یافعی نیز نام او را در مرآة الجنان، ذیل وقایع سال ۵۴۱ هـ.ق آورده است.
۳. یافعی، ج ۳، ص ۲۵۷.
۴. نگاه کنید به: شهرام پازوکی، انسیه شیخ سفلی، "طریقهٔ احمد غزّالی از طوس تا تِلِمسان"، ادیان و عرفان، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران، سال ۴۳، ش ۲، ۱۳۸۹ هـ. ش.
۵. المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ج ۱۰، ص ۲۲۴؛ شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۴، ص ۲۰۸؛ مرآة الجنان، ج ۳، ص ۲۷۴.
۶. سلطان طریقت، ص ۱۵.

۳ ـ ابوالسّعود اندلسی

در سلسلهٔ مشایخ شاه نعمت‌الله ولیّ، فردی به‌نام ابوالسّعود اندلسی به چشم می‌خورد که جانشین ابوالبرکات بوده است؛ همان شیخ و استادی که در آثار ابن عربی، به‌ویژه فتوحات مکّیه، از او با نام ابوالسّعود بن شبل بغدادی نام برده شده و در اندیشه‌های ابن عربی نیز تأثیرگذار بوده است.[۱] ابن عربی او را به‌سبب تثبیت بندگی‌اش، در زمرهٔ طبقهٔ اوّل از اقطاب رُکبان[۲] قرار می‌دهد که "عبودیّت" خود را با "ربوبیّت" در نیامیخته[۳] و با وجود قدرت داشتن برای تصرّف در عالم، آن شأن را به خداوند واگذار کرده بود.[۴] ابوالسّعود در باور محیی‌الدّین عربی، از راه‌یافتگان به سراپردهٔ غیب و در ردیف فتیان، ظرفا، ملامتیه، اخفیا و ابرار، قرار دارد که در زندگی خود به مقام صدق دست یافته[۵] و با اینکه محیی‌الدّین موفّق به دیدارش نشده، ولی در برهه‌ای، شمیم وجودش را استشمام کرده است.[۶]

در بازشناسی شخصیت ابوالسّعود، پس از نوشته‌های ابن‌عربی، سخنان

---

۱. نگاه کنید به: شهرام پازوکی، انسیه شیخ سفلی، "ابوالسّعود اندلسی استاد ناشناس ابن‌عربی"، ابن‌عربی پژوهی، خانه کتاب ـ بنیاد دانشنامه‌نگاری ایران، تهران، در دست انتشار.

۲. فتوحات مکّیه، ج ۱، ص ۲۶۰: ابن عربی می‌نویسد: «اصحاب نُجَب در عرف عبارت از "رُکبان" اند. چون صفات فصاحت، شجاعت و کرامت بر این گروه غالب است. برخی از آنان "نُجُب الهمم" را سوار می‌شوند و بعضی دیگر "نُجُب الاعمال" را، از این جهت آنان را در دو طبقهٔ اوّل و دوم قرار دادیم. این دسته، یعنی رکبانان، در این طریقت همان "افراد" هستند؛ زیرا آنها خودشان به چند دسته تقسیم می‌شوند و از آن جمله‌اند: اقطاب، ائمّه، اوتاد، ابدال، نقبا، نجبا، رجبیون؛ و آنها از جملهٔ "افراد" هستند. هیچ گروهی از ایشان نیست مگر آنکه اشخاصی از ایشان را دیده و در شهرهای مغرب و حجاز و شرق با آنها ملاقات داشته‌ام. بنابراین این باب اختصاص به "افراد" دارد و آنان تنها طایفه‌ای هستند که از حکم "قطب" خارج‌اند و قطب نمی‌تواند در آنان تصرّف کند».

۳. همان، ج ۲، ص ۸۰.

٤. همان، ج ۱، ص ۲٦۲.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۱۹.

٦. همان، ج ۱، ص ۲٦۲.

مناوی در طبقات، اقوال سهروردی در **عوارف المعارف**[1] و مطالب صاحب **طرائق الحقائق** دربارهٔ وی از اهمیّت برخوردار است. برای یافتن ابوالسّعود شبل بغدادی، مابین سال‌های ٥٦٢تا٥٩٤ هـ . ق مورد جست‌وجو قرارگرفت. تعدادی از منابع،ابوالسّعود بن شبل بغدادی مندرج‌در آثار ابن‌عربی را همان احمد بن ابوبکر بن مبارک[2] می‌دانند که ملقّب به ابوالسّعود[3] و مشهور به ابن شبل (ابن شبلی)[4]

---

۱. سهروردی می‌نویسد: «شیخ ابوالسّعود از جملهٔ صادقان و صدّیقان بود و صاحب مقام و حال و از واقفان افعال حق‌تعالی بود. در ترک اختیار بر بسیاری از مشایخ متقدّم پیشی گرفته بود و ما از او حال‌های درست عالی مشاهده کردیم.» (عوارف المعارف، ترجمهٔ ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، ص ۸۲؛ همان، دارالکتاب العربی، ص ۱۵۸؛ قاسم انصاری در مقدّمهٔ ترجمهٔ عوارف المعارف اصفهانی می‌گوید: «ابوحفص سهروردی (متوفّی ٦٢٣ هـ.ق) در تصوّف به شیخ ابوالسّعود بغدادی ارادت داشته است» (همان، ترجمهٔ اصفهانی، ص سیزده).

۲. المختصر المحتاج الیه، ص ۲۲۸؛ الوافی بالوفیات، ج ٦، ص ۲٦۹؛ التکملة لوفیات النقلة، ج ۱، ص ۷۱؛ تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والاعلام، ص ۱۵۰؛ مجمع الآداب فی معجم الالقاب، ج ۱، ص ٤۱۳.

۳. همهٔ منابع ذکر شده و منابعی که در پی خواهد آمد، این لقب را برای او ذکر کرده‌اند. ابن‌عربی به‌ندرت لقب ابی السّعود را نیز برای او به کار برده ولی لقب ابومسعود که در برخی منابع فارسی آمده، درکتب قدیمی عربی موجود نیست. در تذکره‌هایی هم که به کوشش ژان اوبن تهیه شده و با عنوان مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت‌الله ولیّ موجود است، لقب ابی‌السّعود در سلسلهٔ خرقهٔ شاه نعمت‌الله ولیّ ذکر شده است. افزون‌بر منابعی که ذکر شد، مناوی نیز او را با نام ابوالسّعود بن شبل بغدادی در طبقات خود آورده است (الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة، ج ۱، ص ٦٤۳).

٤. ابن السبیل (مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، ج ۱، ص ۳۸۹)؛ باتوجّه به ذکر ابن شبل (ابن شبلی) در همهٔ منابعی که مورد استفاده قرار گرفت، احتمال اشتباه در سند فوق وجود دارد. شبلا: روستایی در اندلس است (مراصد الاطّلاع، ج ۲، ص ۷۸۱)؛ شبلاد: روستایی در اندلس است. (معجم البلدان، ج ۳، ص ۲٥٦)؛ معجم البلدان در توضیح "الشبلیه" نیز آورده است که: «**منسوب الی شبل ولد الاسد نسبه تأنیث قریة من قری أُشرو سنه بماوراء النهر ینسب الیها الشبلی الزاهد ابوبکر اصله منها و مولده بسامرا...**» (همان)؛ در هیچ‌یک از منابع قدیمی، جز تذکرهٔ واعظی و کرمانی، لقب اندلسی در ادامهٔ نام ابوالسّعود، حتّی در آثار ابن‌عربی نیامده است. ولی او باتوجّه به قرابتی که میان خود و ابوالسّعود می‌دیده و در جایی از او با عبارت "شیخنا" یاد می‌کند (هرچند به گفتهٔ خود ابن‌عربی آنها هیچ‌گاه یکدیگر را ملاقات نکرده‌اند)، در صورت اندلسی بودن ابوالسّعود، مورد مراصد الاطّلاع باید درست باشد، ولی چون از محلّ تولّد او اطّلاعی در دست نیست، نمی‌توان در این مسأله با قاطعیت سخن گفت و تنها مدرک بر اندلسی‌بودن او، نسبت خرقهٔ شاه نعمت‌الله است.

بغدادی حریمی ظاهری بوده است.[۱] وی عطّاری زاهد، درستکار، اهل معرفت و در عین حال مهربان و گشاده‌رو بوده، که ابن نجّار روزگار او را درک کرده است.[۲] شیخِ صحبتش عبدالقادر گیلانی بوده، و ابوالسّعود با گرفتن خرقه از او به طریق معامله و زهد وارد شده است.[۳] درگذشت ابوالسّعود شبل بغدادی یا همان احمد بن ابوبکر بن مبارک، در بیشتر منابع، شب چهارشنبه دهم شوّال ۵۸۲ هـ . ق ثبت شده است[۴] و مشخّصاتش کاملاً با کسی که ابن‌عربی او را استاد خود خوانده، انطباق دارد، ضمن آنکه از سال درگذشتش نیز دو نکته برمی‌آید؛ نخست آنکه به‌نظر می‌رسد دوران جوانی محیی‌الدّین با اواخر زندگی ابوالسّعود هم‌زمان بوده، و دیگر، هم‌روزگار بودنش با فردی است که نامش در نسب خرقهٔ شاه نعمت‌الله ولیّ وجود دارد؛ زیرا با اطلاق "ابن شبل" به او، و اینکه "شبلا" یا "شبلاد" نیز از روستاهای اندلس است ــ بنابر توضیح پی‌نوشت ــ ظاهراً این فرد در اصل اندلسی بوده است. یکی از نشانه‌های جالب در تأیید ادّعای متأثّربودن شیخ

---

۱. این توضیح را منابعی آورده‌اند که به سال درگذشت ابوالسّعود در نسبت با سایر منابع نزدیک‌ترند. سبط ابن جوزی (متوفّی ٦٥٤ هـ.ق)، در مرآة الجنان... (ج ۱، ص ۳۸۹) "حریمی طاهری" ذکر کرده، ذهبی (متوفّی ۷٤۸ هـ.ق) در تاریخ اسلام (ج ۱، ص ۱۵۰)، ابن عماد (متوفّی ۱۰۸۹ هـ.ق) در شذرات الذهب... (ج ٤، ص ۲۷٤)، الدّبیثی در المختصر المحتاج الیه (ص ۲۲۸)، منذری (متوفّی ٦٥٦ هـ.ق) در التکملة لوفیات النقلة (ج ۱، ص ۷۱) "حریمی" آورده و صفدی (متوفّی ۷٦٤ هـ.ق) در الوافی بالوفیات (ج ٦، ص ۲٦۹) "حریمی ظاهری" ذکر کرده است؛ باتوجّه به عبارت صفدی که **"من اهل الحریم الظاهری"** آورده، مشخّص می‌شود که انتساب ابوالسّعود را به محلّی نشان می‌دهد.

۲. الوافی بالوفیات، ج ٦، ص ۲٦۹.

۳. همان؛ التکملة لوفیات النقلة، ص ۷۱؛ مرآت الزّمان، ج ۱، ص ۳۸۹؛ فتوحات مکّیه، ج ۳، ص ٥٤۳؛ نویسندهٔ المدارس الصوفیة نام عبدالقادر جیلانی را به‌عنوان شیخ یکی از طریقه‌های منشعب از ابومدین ذکر کرده است (ص ٤۸٦).

٤. مرآت الزمان، ج ۱، ص ۳۸۹؛ المختصر المحتاج الیه، صص ۲۲۸ ـ ۲۲۹؛ الوافی بالوفیات، ج ٦، ص ۲٦۹؛ تاریخ الاسلام، ج ٤۱، صص ۱۵۰ ـ ۱٥۱؛ مجمع الآداب...، ج ۱، ص ٤۱۳؛ شذرات الذهب...، ج ٤، ص ۲۷٤؛ التکملة لوفیات النقلة، ج ۱، صص ۷۱ ـ ۷۲.

ابوالسّعود از جناب گرّکانی در طریقت، وجود اعتقادی مشابه دربارهٔ ابلیس است[1] که اظهارات ابن‌عربی دربارهٔ قرار دادنش در زمرهٔ ملامتیّه نیز می‌تواند به نوعی مؤیّد این مطلب باشد. جامی با نقل واقعه‌ای از علاءالدّوله سمنانی، مزار ابوالسّعود را برخلاف تصوّر عامّه، در مسیر گورستان احمد بن حنبل در بغداد می‌داند.[2]

حاصل آنکه به دلایل زیر، احمد بن ابوبکر بن مبارک ملقّب به "ابوالسّعود بن شبل" یا "شبلی بغدادی حریمی ظاهری" با "ابوالسّعود بن شبل یا شبلی" در آثار ابن‌عربی و "ابوالسّعود اندلسی" موجود در نسب خرقهٔ شاه نعمت‌الله ولیّ یکی هستند:

۱ـ احتمالاً عنوان "شبل" یا "شبلی" به‌سبب انتساب به یکی از روستاهای اندلس است. البتّه مکانی به همین نام در بغداد نیز وجود دارد که شبلی بدانجا منتسب است. ولی درصورت پذیرش انتساب به بغداد، ابوالسّعود اندلسی در نسب خرقه، از احمد بن ابوبکر و ابوالسّعود بن شبل جدا می‌شود. امّا دلایلی از قبیل نظر نایب‌الصّدر شیرازی مبنی‌بر یکی دانستن ابوالسّعود اندلسی و ابوالسّعود بن شبل، و نیز ارتباط ابوالسّعود بن شبل با عبدالقادر گیلانی (که در مورد ابوالسّعود اندلسی نیز درست به‌نظر می‌رسد) نشانگر این است که لقب "شبل" به واسطهٔ انتساب به بغداد نیست؛ زیرا اگر چنین بود، دیگر نیازی به ذکر بغدادی نبود. شاید دلیلِ احساس نزدیکی داشتنِ ابن‌عربی به ابوالسّعود نیز اندلسی‌بودن ابوالسّعود باشد؛ زیرا وی در آثار ابن‌عربی چنان ستوده می‌شود که خوانندهٔ مطالبِ ابن‌عربی تصوّر هم نمی‌کند که ابن‌عربی، ابوالسّعود را در دوران زندگی خود ملاقات نکرده باشد.

---

۱. المدارس الصّوفية...، ص ٦٤٥.
۲. نفحات الانس، ص ۵۸۲.

۲ـ سال درگذشت احمد بن ابوبکر بن مبارک در بیشتر منابع ۵۸۲ هـ . ق ذکر شده است و در منابعی همچون **خزینة الاصفیاء**، **طرائق الحقائق** و...، با اختلاف سه سال، ۵۷۹ هـ . ق است. امّا مهم آنکه با سال درگذشت ابن‌عربی یعنی ٦۳۸ یا ٦۳۹ هـ . ق و درنتیجه هم‌روزگاربودن آن دو هماهنگی دارد؛ هرچندکه ظاهراً اواخر زندگی ابوالسّعود با دوران جوانی ابن‌عربی مصادف بوده است و شاید به‌همین دلیل محیی‌الدّین توفیق دیدار با او را نداشته است. افزون‌بر آن، سال درگذشت ابوالسّعود یعنی ۵۸۲ هـ . ق با سال درگذشت ابوالبرکات (حدود سال ۵٦۲ هـ . ق) که به‌بیان نسب خرقهٔ شاه نعمت‌الله، استاد ابوالسّعود در طریقت بوده، با سال درگذشت ابومدین در ۵۹٤ هـ . ق به‌عنوان جانشین ابوالسّعود (شیخِ ابن عربی) هماهنگی دارد. ضمن آنکه ابن عربی از هر دو نفر، یعنی ابوالسّعود و ابومدین، به‌عنوان مشایخ خود یاد می‌کند.

نظر به بازتاب شخصیّت و اندیشه‌های ابوالسّعود در نوشته‌های ابن‌عربی، افزون‌بر نقش او به‌عنوان وارث طریقت شیخ ابوالقاسم گرّکانی در طریقت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا تعالیم گرّکانی، بدین واسطه، به ابن‌عربی منتقل نشده است؟

٤ ـ ابومدین تِلِمسانی

جانشین ابوالسّعود اندلسی در طریقت، عارف بلندآوازهٔ مغرب یعنی شعیب بن حسین[1] انصاری[2] ملقّب به ابومدین و مشهور به جُنید مغرب[3] است که حدود

---

۱. یا "حسن" (غربال الزمان فی وَفَیات الاعیان، ص ٤۷٦؛ نفحات الانس، ص ۵۲۸؛ التصوّف الاسلامی، ص ۳۱٦؛ هدیة العارفین اسماء المؤلّفین و آثار المصنّفین، ج ۱، ص ٤۱۷؛ فلسفه التصوّف من خلال النشاه والتطوّر، علی بن ابی‌طالب امام العارفین، ص ۳۳).

۲. التشوّف الی رجال التصوّف، ص ۳۱٦؛ انس الفقیر و عزّ الحقیر، ص ۲٦؛ البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان، ←

سال ۵۰۹[1] یا ۵۲۰ هـ . ق[2] در قلعهٔ مَنتوجب[3] یا قطنیانه[4] حوالی اشبیلیهٔ آندلس زاده شد. او برای تحصیل علم به فاس می‌رود و پس از تلمّذ نزد مشایخی از مکتب ابوحامد غزّالی و مکتب ملامتیه،[5] در سلوک عرفانی به مقام قطب و غوث رسیده[6] و شاگردان بسیاری را تربیت می‌نماید. ابن‌عربی هنگام سخن‌گفتن درباره‌اش در **فتوحات مکّیه** او را "موسوی الورث"[7] می‌نامد. منابع عربی، ابومدین را بیشتر متأثّر از ابوحامد غزّالی می‌دانند تا برادرش شیخ احمد. البتّه در زمان ابومدین در فضای مغرب، فقه مالکی غالب بوده و کسانی چون او، به‌دلیل تساهل برخی از فقهای این مذهب، امکان رشد و فعّالیّت پیدا کرده‌اند. ابن‌عربی در آثارش از ابومدین با عنوان "شیخنا و ابوالنّجا" یاد می‌کند و اذعان می‌دارد موفّق به ملاقات با او شده، که عبدالرّحمان بدوی در کتاب **التذکاری** معتقد است این دیدار در سال ۵۹۰ هـ . ق در بجایه و در مسیر حرکت ابن‌عربی به‌سوی تونس بوده است. وسعت مشرب و توانایی‌های ابومدین در شناخت احوال و میزان قابلیّت‌های گوناگون روحی و فکری اشخاص و نیز عرفان اجتماعی و متعادلش، سبب شده تا بسیاری

→
ص ۷۱؛ الذخیرة السنیة، ص ۳۵٤؛ ابومدین از نوادگان جابر بن عبدالله انصاری بود.
۳. عرفان و هنر در دورهٔ مدرن، ص ۱٤۹.

1. *The Way of Abu Modyan*, p. 2.

۲. چهره‌های نامدار آندلس، ص ۱۸۵.
۳. عنوان الدرایة، ص ۲۲؛ التکملة للکتاب الصلة، ج ۲، ص ۷۱۵؛ الذیل و التکملة، ج ٤، ص ۱۲۸.
٤. التشوّف الی رجال التصوّف، ص ۳۱٦: قطیانه، قطینانیه، قنطیانه.
۵. استادان اصلی او علی بن حرزهم (متوفّی ۵۵۹ هـ.ق) از شاگردان مکتب ابوحامد ابویعزی یلنّور بن میمون دُکّالی هزمیری (متوفّی ۵٦۱ هـ.ق) ملقّب به بوعزّه، بربری اُمّی، از پیروان مکتب ملامتیه، ابوالحسن بن غالب (متوفّی ۵٦۸ هـ.ق)، ایّوب بن عبدالله فهری و ابوعبدالله دقّاق ملامتی مشهور و مبارزی سیاسی بودند (نک: شهرام پازوکی، انسیه شیخ سفلی، از ابن‌عربی تا شاه نعمت‌الله ولیّ، ابن‌عربی پژوهی، بنیاد دانشنامه‌نگاری ایران ـ خانه کتاب، تهران، در دست انتشار).
٦. شیخ الشیوخ ابومدین الغوث، ص ٤٦.
۷. ج ٤، ص ۵٤.

از بزرگان صوفیهٔ مغرب، نسبت تربیتی‌شان را به او برسانند.[۱] ابومدین در سال ۵۹۰[۲] یا ۵۹۴ هـ.ق درگذشته و مزارش در مقبرهٔ عُبّاد در تلمسان واقع است. جایگاه ابومدین در مغرب چنان است که حُجّاج مغربیِ بیت‌الله الحرام، پیش و پس از زیارت خانهٔ خدا به زیارت مزار او در تلمسان می‌روند.

۵ ـ ابوالفتوح صعیدی

پس از ابومدین، منصبِ جانشینیِ وی در طریقت معروفیهٔ منشعب از ابوالقاسم گرّکانی، بر عهدهٔ ابوالفتوح صعیدی است. از او با نام‌های ابوالفتوح صعیدی، ابوفتوح سعدی، ابی الفتح صعیدی، ابوالفتح صعیدی، ابوالفتوح یاابی‌الفتوح سعیدی یاد شده است.[۳] لقب او به‌سبب انتسابش به ناحیهٔ صعید[۴] مصر است[۵] که همان مصر عُلیا، اُقصر یا اَقصُر (به معنای قصرها) بوده؛ در اطراف معبد آمون که در بالای رود نیل قرار دارد و به‌همین دلیل به عُلیا شهرت یافته است. ابوالفتوح صعیدی در سال‌های پایانی حکومت ناصر لِدین الله، سی و چهارمین خلیفهٔ عبّاسی (حک ۵۷۲ ـ ۶۶۲ هـ. ق)،[۶] میان

---

۱. غربال الزّمان...، ص ٤٧٦.

۲. ابن‌عربی که روزگار او را درک کرده است، سال ۵۸۹ هـ.ق را برای درگذشت ابومدین ذکر می‌کند.

۳. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ٥٤ ـ ٥٥، ٥٧، ۲۹۳.

٤. Luxor یا صعید، در جنوب مصر واقع شده و مکانی است مرتفع از سطح زمین که دارای خاکی حاصلخیز بوده و پس از ورود اسلام، عرب‌ها آن را به این نام، نامگذاری کردند که نام دیگر آن الوَجْهُ القِبْلِیُّ است. پس از درگذشت حاکم مصر، اراضی مصر بین پسران قُبطیم که فرزند او بود، در چهار قسم تقسیم شد که دو جزء آن در صعید است (المواعظ والاعتبار فی ذکرالخطط والآثار، ج ۱، صص ۵۱۳ ـ ۵۱۷).

۵. رهبران طریقت و عرفان، ص ۱۷۱.

٦. تاریخ الاسلام، ص ۱۱.

سال‌های ٦١٠ تا ٦٢٠ هـ . ق در جنگ میان مسلمانان و فرنگیان به شهادت رسیده است.[۱] در سال‌های پس از درگذشت ابومدین تلمسانی ــ میان سال ٥٩٤ تا ٦٢٠ هـ . ق ــ نام شش نفر تحت عنوان ابوالفتوح در منابع تاریخی به‌چشم می‌خورد که به‌ترتیبِ سال درگذشتشان عبارت‌اند از:

۱. ابوالفتوح عجلی منتجب الدّین اسعد بن (ابوالفضایل) محمود بن خلف اصفهانی:

وی شیخی بوده است شافعی‌مذهب، عالم به فقه و حدیث و زاهد که از بزرگان صوفیهٔ اصفهان نیز به‌شمار می‌آید، ولی باتوجّه به سال درگذشتش در سال‌های پس از ٥٥٧ هـ.ق و کوتاهیِ مدّت حضورش پس از درگذشت ابومدین در اصفهان، نمی‌توان او را فرد موردنظر به‌شمار آورد.[۲]

۲. ابن جلاجلی کمال‌الدّین ابوالفتوح محمّد بن علی بن مبارک بغدادی:

ابن نجّار این فرد را تاجری راستگو، زیرک و دلنشین می‌داند که داستان‌ها و شعرهای لطیف بسیاری را از بر بوده است. او در سال ٦١٢ یا ٦١٣ هـ . ق درگذشته و افراد بسیاری از او حدیث نقل کرده‌اند.[۳] تنها اشتراکش با ابوالفتوح موردنظر، در لقب و سفرش به مصر است که سبب شد تا در فهرست احتمال‌ها قرار گیرد،

---

۱. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ٦٣٣؛ ذهبی آورده است که در سال ٦١١ هـ.ق فرنگیان قصد حمله به سرزمین اسماعیلیه (اسماعیلیه استان، شهر و کانالی است که در شمال شرقی مصر واقع است: "اسماعیلیه"، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ٦٧٨) را نمودند و در ٦١٢ هـ.ق آن را غارت کردند (تاریخ الاسلام، صص ٦، ۸، ٥٧؛ تراجم رجال القرنین السادس والسابع "المعروف بالذیل علی الروضتیّن"، ص ۸۹). همچنین از جمله رخدادهایی که در سال‌های ٦١٧ و ٦١٨ هـ.ق ذکر شده، حمله و خروج فرنگ از دمیاط است (العبر، ص ١٧٦) که ظاهراً این نزاع از ٦١٥ هـ.ق در این شهر مصر آغاز شده بود (همان، ج ۳، صص ١٦٤ و ١٦٨). این واقعه در زمان حکمرانی مَلک کامل رخ داده و نتیجهٔ آن، پیروزی مسلمانان بوده است (مرآة الجنان، ج ٤، صص ۳۲ ـ ۳۰).

۲. غربال الزّمان...، ص ٤٨٧؛ العبر، ج ۳، ص ١٢٨؛ طبقات الشافعیة الکبری، ج ۸، صص ١٢٦ ـ ١٢٧.

۳. تراجم رجال القرنین...، ص ۹۹؛ العبر، ج ۳، ص ١٥٨؛ تاریخ الاسلام، ص ١٢٣.

هرچند سخنی از گرایش او به تصوّف در میان نیست.

۳. ابوالفتوح بکری فخرالدّین محمّد بن محمّد بن محمّد بن عمروک قرشی تمیمی نیشابوری صوفی:

وی در سال‌های ۵۱۸ ـ ٦١٥ هـ. ق زندگی می‌کرد و مدّتی را در اسکندریه به دانش‌اندوزی مشغول بود.[1] یافعی فردی را با نام ابوعبدالله قرشی در سال درگذشت ابومدین (۵۹۰ هـ. ق) در زمرهٔ شاگردان ابومدین به‌شمار آورده است که نامش شباهت‌هایی با این فرد دارد.[2]

٤. یحیی بن سعدالله بن حسین بن أبی ابوغالب محمّد بن ابوتمام قاضی ابوالفتوح تکریتی:

او نیز بین سال‌های ۵۳۱ ـ ٦١۸ هـ. ق در تکریت زندگی می‌کرده، و عبدالقادر گیلانی یکی از استادان حدیث او بوده است.[3] از دیگرسو، پیروان طریقت قادریه نیز بر این عقیده‌اند که ورود این طریقه به الجزایر به‌واسطهٔ شیخ ابومدین بوده و بر این باورند که ابومدین نیز تصوّف قادری را از استاد خود گرفته است (هرچند نامی از استادش نبرده‌اند).[4] پس اگر طبق باور آنان، عبدالقادر استاد ابومدین بوده، این امر وجه مشترکی است میان ابوالفتوح تکریتی و ابومدین، و ابوالفتوح تکریتی را می‌توان همان ابوالفتوح موردنظر دانست.

۵. ابوالفتوح بن حُصرّی حافظ برهان‌الدّین نصر بن ابوفرج محمّد بن علی بغدادی حنبلی مقری:

---

۱. العبر، ج ۳، ص ١٦٧؛ المقفی الکبیر، ج ۳، ص ۷۷۰.

۲. مرآة الجنان، ج ٤، ص ۳۹.

۳. طبقات الشافعية الکبری، ج ۸، ص ۳۵۹؛ تاریخ الاسلام، ص ٤۳۵؛ تاریخ ابن الفرات، ج ۱، ص ۲٦.

٤. الطریق الصوفیة والزوایا بالجزائر تاریخها و نشاطها، صص ١٤٦ ـ ١٤٥؛ المدارس الصوفیة المغربیة و...، ص ٤۸٦؛ اتحاف الاکابر فی سیرة و مناقب الامام محیی‌الدّین عبدالقادر الجیلانی الحسنی الحسینی و...، ص ۲۰۵.

این شخص، راوی حدیث بود و پس از مدّتی که در جوار مکّه به عبادت پرداخت، به یمن بازگشت و همانجا، به سال ۶۱۹ هـ . ق، درگذشت.[۱] تنها، لقب و سال درگذشتش که میان سال‌های ۶۱۰ ـ ۶۱۶ هـ . ق است، با ابوالفتوح صعیدی هماهنگی دارد.

۶. ابوالغنائم بن ابوالفتوح حرّانی:

ابن‌عربی از او در نامه‌ای که به عبدالعزیز مهدوی نوشته، یادکرده است که مولای عبدالله بدر حبشی یمنی[۲] بوده و عبدالله، مرید و آزاد شده به دست اوست.[۳]

امّا از میان شش نفر فرد یاد شده، در راستای مقصود این سخن، سه نفر بیش از دیگران اهمیّت دارند؛ نخست ابوالفتوح تکریتی که سکونتش در اسکندریه، عقیدهٔ وینسنت کرنل[۴] را تأیید می‌کند. با توجّه به اینکه عبدالقادر از استادان او بوده است، شاید همان‌طور که گفتیم، ظاهراً تصوّر شود که به واسطهٔ این مطلب که

---

۱. العبر، ج ۳، ص ۱۶۷؛ لمقفی الکبیر، ج ۳، ص ۷۷۰.

۲. ابن‌عربی در مقدّمهٔ فتوحات مکّیه او را رفیق خود در مدّت ۹ ماه سلوکش با مهدوی و رفیقش، ذکر کرده و در وصفش می‌گوید: «امّا رفیق من که روشنی محض و نور خالص است، سیاه چرده‌ای است که نامش عبدالله است. ماهی است که خسوف به او راه ندارد، حقّ هر صاحب حقّی را می‌داند و ادا می‌کند و بر آنان برنمی‌شمارد، به مرتبهٔ تمییز رسیده و از نقرگی رها گردیده و مانند زر ناب شده است، سخنش درست است و وعده‌اش راست.» سپس ابن‌عربی در ادامه می‌نویسد: «... این رسالهٔ یگانه و بی‌مانند (فتوحات مکّیه) را که خداوند آن را به‌جهت دفع افسون‌های جهل، حرزالامان قرار داده، برای آن دوست (عبدالعزیز مهدوی) و هر هم‌صحبت پاکیزه‌رای و محقّق صوفی، و به‌ویژه برای دوست ولایت‌مدار و برادر پاک‌نهاد و فرزند برگزیده‌مان، عبدالله بدر حبشی یمنی، آزاده شدهٔ ابوالغنایم بن حرّانی، به نگارش درآوردم...». (ج ۱، ص ۴۳).

۳. همانجا؛ حرّان: میان مرز عراق و سوریه قرار دارد.

4. ***Realm of the saint power and authority in Moroccan Sufism***, P.P 149 -150:
وینسنت کرنل معتقد است ابوالحجّاج اَقصُری (متوفّی ۶۴۲ هـ.ق) که با واسطهٔ عبدالرّزاق جزولی، فرزند ابومدین را به پسرخواندگی پذیرفت، شاگرد ابومدین است و خرقهٔ مدینیه را طیّ مراسمی رسمی در اقصر به ابوالحسن شاذلی (متوفّی ۶۵۶ هـ.ق) ــ پایه‌گذار طریقهٔ شاذلیه ــ بخشیده است و طریقهٔ شاذلیه، در حقیقت مَدْیَنیه است.

قادریه خود را به ابومدین منتسب می‌دانند، بتوان عبدالقادر را نقطهٔ پیوند ابوالفتوح تکریتی به ابومدین دانست. ولی بنا به‌عقیدهٔ ابن‌عربی که ابومدین و عبدالقادر را سالکان "دو" طریقت می‌داند و ضمناً جایگاه بالاتری برای ابومدین قایل است، می‌توان از این نکته گذشت.

شخص دوّم، ابوالفتوح بکری است؛ افزون‌بر سال درگذشتش و نیز به‌سبب سکونتش در اسکندریه (با فرض درستی سخنان کرنل).

سوّم، ابوالفتوح حرّانی است و سبب آن، یکی هم‌روزگار بودن ابن‌عربی با اوست، و دوم، ذکر نامش توسّط ابن‌عربی در اثری تحت عنوان **نامهٔ مهدوی** است. ابوالفتوح حرّانی از صوفیهٔ تونس در مغرب بوده و برای رواج اندیشه‌های استادش ابومدین[1] به تونس رفت که در دلالت ما بر ابوالفتوح موردنظر، نکتهٔ مهمّی است.[2] نکتهٔ مهمّ دیگر آنکه به واسطهٔ ارادت فراوان ابن‌عربی به استادش ابومدین، این احتمال وجود دارد که نام ابوالفتوح نیز در آثار ابن‌عربی یافته شود و این نیز احتمال صدق ابوالفتوح حرّانی برای فرضیهٔ ما را قوّت می‌بخشد. ضمن آنکه سخنان پرمعنای ابن‌عربی در توصیف بدر حبشی، این پرسش را ایجاب می‌کند که آیا او در خدمت ابوالغنائم بن ابوالفتوح به این جایگاه نرسیده است؟ و بر این اساس، این احتمال پیش می‌آید که ابوالغنائم همان ابوالفتوح صعیدی بوده باشد؛ چراکه درگذشته بسیار پیش آمده که افرادی[3] به‌نام پدرشان شهرت یافته‌اند.

---

۱. غـرمینی نامهٔ ابومدین به مهدوی را نیز در کتابش آورده است (المدارس الصوفیة المغربیة و...، ص ٤٦١).

2. *The Early History of sufism in the Maghrib, The Journal of American Oriental Society,* pp. 403-408.

۳. مانند منصور حلّاج و ابن‌سینا.

تنها مطلب چشم‌گیر که دربارهٔ ابوالفتوح صعیدی یافته شد، ادّعای پروفسور آمریکایی وینسنت کرنل[۱] است که شیخ ابومدین طیّ یک مراسم رسمی در صعید یا اُقصر مصر، خرقهٔ خود را بر تن ابوالحسن شاذلی پوشانده است. او حتّی ادّعا می‌کند که طریقهٔ شاذلیه تشریفاتی بوده و درواقع همان طریقهٔ ابومدین است. البتّه ابوالحسن شاذلی، ابومدین را با واسطهٔ عبدالسّلام بن مشیش در زمرهٔ استادان خود آورده است. متأسّفانه دکتر کرنل مدرکی برای این سخن خود ذکر نکرده، امّا با این بیان، به هر حال توجیهی برای صعیدی بودن ابوالفتوح پیدا می‌شود. هم سخن دکتر کرنل و هم ذکر ابوالحسن شاذلی از ابومدین (به‌عنوان استاد با واسطهٔ خود) حاکی از وجود نوعی ارتباط بین طریقه‌های مَدْیَنیه و شاذلیه پس از ابومدین است. باتوجّه به سال درگذشت شاذلی در ٦٥٦ هـ. ق، احتمال درستی ادّعای وینست کرنل را نمی‌توان چندان اندک دانست.

٦ ـ کمال‌الدّین کوفی

در قدیمی‌ترین تذکره، نام او کمال‌الدّین کوفی[۲] ذکر شده که از دو نفر خرقه دریافت کرده؛ نخست از ابوالفتوح صعیدی و دیگر از ابوالفتوح سعودالدّین بغدادی، که سعودالدّین سلسله‌اش از شیخ عبدالقادر[۳] سرچشمه گرفته است.[۴]

---

۱. ظاهراً او از پیروان طریقهٔ شاذلیه است.

۲. نویسندهٔ طرائق الحقائق از تذکرهٔ مراحل السالکین نام او را نجم‌الدّین کمال کوفی ذکر کرده که به خدمت شماری از بزرگان مانند ابن‌عربی و شهاب‌الدّین سهروردی رسیده، ولی خرقهٔ تکمیل و ارادت را از ابوالفتوح صعیدی دریافت کرده است. (ج ۲، ص ٦٤٦).

۳. در مقالهٔ ابوالسّعود استاد ناشناس ابن‌عربی موجود در همین مجموعه، در میان مشایخ ابوالسّعود، نام عبدالقادر ذکر شده است. در اینجا نیز با واسطهٔ ابوالفتوح سعودالدّین بغدادی، در زمرهٔ استادان کمال الدّین کوفی، نام او آمده است. البتّه به دلیلی که قبلاً گذشت، این بدان‌معنا نیست که باید ادامهٔ این سلسله را در قادریه جستجو کرد. (تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ۵۷ ـ ۵۸).

٤. همان، صص ۵۷ ـ ۵۸، ۲۹٤.

نسبت کوفی به‌سبب محلّ تولّدش به وی داده شده، ولی درگذشتش را بین سال‌های ٦٤٤ تا ٦٥٠ هـ . ق در مغرب ــ سال‌های پایانی حکومت مستعصم بالله (حک ٦٤٠ تا ٦٥٦ هـ . ق) ــ ثبت کرده‌اند.[1] برآیند بررسی‌ها در این حوزه که از جهت ویژگی و هم‌روزگار بودن، به کمال‌الدّین کوفی نزدیکند، سه نفر زیر هستند:

۱. کمال‌الدّین عارف

یکی از یاران نجم‌الدّین بکری است که هم‌زمان با تاختن مغول به خوارزم در سال ٦١٨ هـ . ق درگذشته است. البتّه روشن نیست که اهل کجا بوده و یا در کجا می‌زیسته است.[2]

۲. کمال‌الدّین بن امام کمال‌الدّین بن یونس موصلی

او دارای چهره‌ای زیبا و حافظه‌ای قوی و اهل سکوت بوده است. مانند پدرش در فنون علمی تبحّر داشته، کتاب **التنبیه** را شرح کرده و چندین بار **احیاء علوم‌الدّین** ابوحامد غزّالی را خلاصه نموده و درس‌های آن را از بر بوده است. شماری از شاگردانش در اِربِل و مدرسهٔ قاهریه به دست او تربیت شدند و ابن‌خلّکان او را از نیک‌مردان روزگار خودش می‌داند که دنیا را کوچک می‌شمرده است. او در سال ٦١٧ هـ . ق به موصل رفته و در همان شرایط که خانه‌اش مرکز علم و تعلیم و تعلّم بود، به خانواده‌اش نیز رسیدگی می‌کرد، بنابراین همان‌طور که پدر، عمو و جدّش افراد برجسته‌ای در نگاه مردم و علما بودند، خود نیز مورد توجّه فقها بود. وی سرانجام در سال ٦٢٢ هـ . ق درگذشت.[3]

---

۱. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ٤٦٤.

۲. مرآة الجنان، ج ۳، ص ۳۳.

۳. غربال الزّمان فی وَفَیات الاعیان، صص ٥٠٤ ـ ٥٠٥؛ البتّه یافعی شرح این شیخ را بر التنبیه قابل تحسین نمی‌داند.

۳. ابوالفتح، ملقّب به کمال موسی بن یونس موصلی شافعی

فقه را از پدر آموخت و نزد استادان دیگری همچون علی سدید تلمسانی، ابن سعدون قرطبی و کمال انباری و دیگران بر علم خویش افزود. علوم استدلالی را در ۲٤ فن خلاصه کرد که مورد استفادهٔ همگان، حتّی پیروان سایر مذاهب و اهل حکمت قرار گرفت تا بدانجا که اهل کتاب را برای دریافت معانی تورات و انجیل یاری رساند.[۱] برخی، این اشراف علمی را از خود او دانسته و برخی برگرفته از آموزه‌های ابوحامد غزّالی می‌دانند.[۲] وی سرانجام در سال ٦۳۹ هـ . ق درگذشت.[۳]

از میان این سه تن، سال درگذشت نجم‌الدّین بکری را که توسّط یافعی به استادکمال‌الدّین عارف معرّفی شده، می‌تواند همزمان با سال درگذشت ابوالفتوح صعیدی، استادِ کمال‌الدّین کوفی، به حساب آورد؛ چون در سال ٦۱۸ هـ . ق نزاعی در میان فرنگیان و مسلمانان گزارش شده است[٤] و به همین جهت امکان شهادت ابوالفتوح در این سال وجود دارد. به علاوه، هم در بررسی پیرامون ابوالفتوح صعیدی، نام ابوالفتوح بکری قرشی از احتمال‌های نزدیک به یقین برای او در کتاب یافعی بیان گردید و هم آنکه با توضیحی که دربارهٔ دو نفر دیگر در غربال الزمان آمده است، به‌نظر می‌رسد آنها یک نفر هستند (هرچند، چه به جهت تفاوت در سال درگذشتشان و چه به‌سبب اینکه هر دو اهل موصل هستند، باکوفی‌بودن کمال‌الدّین نیز سازگاری ندارند). البتّه نکات قابل توجّهی نیز در این

---

۱. البتّه یافعی در عین درستی، این کار را نکوهیده می‌داند.
۲. ولی یافعی بر این باور نیست؛ چراکه او را در توانایی پاسخ‌دادن به مخالفان، قابل مقایسه با ابوحامد نمی‌داند.
۳. همان، ص ۵۱۹.
٤. مرآة الجنان، ج ۳، ص ۳۳.

میان وجود دارد که اهتمام هردو به احیاء علوم‌الدّین غزّالی، جایگاه ویژهٔ آنان از نظر علمی، راه و رسم زندگی و بالاخره هماهنگی سال وفاتشان باکمال‌الدّین کوفی از جملهٔ آنهاست. ولی با سخنانی که یافعی دربارهٔ هر دو دارد، احتمال کمال‌الدّین کوفی‌بودن آنان ضعیف است، درحالی که این احتمال برای فرد نخست از قوّت بیشتری برخوردار است (هرچند سال درگذشت او نیز در محدودهٔ سال‌های ذکر شده، یعنی ٦٤٤ تا ٦٥٠ هـ. ق نیامده است).

یادآور می‌گردد که منابع سلسله‌های قادریه و شاذلیه نیز برای یافتن کمال‌الدّین کوفی مورد جست‌وجو قرارگرفته، ولی باتوجّه به اینکه درگذشت او در مغرب گزارش شده، نیازمند کاوش بیشتری در منابع محلّی آن ناحیه است.

۷ـ صالح بربری

نام وی تحت عناوین صالح بربری، رضی‌الدّین صالح بربری[1]، رضی‌الدّین ابوبکر صالح بربری ثبت شده است.[2] او اهل بربر در مغرب[3] است. صالح بربری با مشایخ شامات و مصر صحبت داشته و از آنها در راه سلوک بهره‌مند شده است. به‌واسطهٔ طول عمرش، شماری بسیار از سالکان او را درک کرده‌اند. بربری در مصر و اسکندریه ساکن بوده و در دوران فرمانروایی سلطان‌محمّد خدابنده (اولجایتوخان)، میان سال‌های ۷۱۰ و ۷۱٦ هـ. ق درگذشته و منصب ارشاد را به شیخ عبدالله یافعی واگذار کرده است.[4] از سال درگذشت شیخش نجم‌الدّین کمال

۱. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ٥٦ـ٥٥.
۲. سیر حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۲۹۳.
۳. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ٦٥١: سرزمینی پهناور و قدیمی با روستاهای بی‌شمار که همه عرب بوده و در حدود مصر و سودان واقع شده است. گفته شده آنها از فرزندان بربر بن قبدار بن اسماعیل بودند و برخی نیز معتقدند اصل آنها عرب نبوده و بعدها وارد قوم عرب شده‌اند.
٤. همان، ج ۲، ص ٦٥١.

کوفی یعنی حدود ٦٤٤ و ٦٥٠ هـ . ق تا سال درگذشت جانشینش عبدالله یافعی در ٧٦٨ هـ . ق، نام شش نفر در منابع یافته شد که عبارت‌اند از:

۱. حسن بن علی بن صالح، بصری (که با عناوین مختلفی همچون حسن بن احمد حدّاد قاضی، ابومحمّد حسن بن علی بن صالح عدوی، ذئب و ابوسعید نیز خوانده می‌شده است).[۱]

۲. صالح بن ابراهیم بن ابی‌بکر بن ناصر حَوْرانیّ صالحی، ابومحمّد حافظی

او راوی حدیث بوده است، از ابن ابوعمر و فخر و ابن شَیبان و ابوبکر هَرَوی نقل روایت کرده و نیز پس از وی، ابواسحاق تَنوخی از او حدیث روایت می‌کند. بِرزالی در معجمش از او یاد می‌کند و می‌گوید: «مرد خیرخواهی بود و از لطف ابن‌بخاری، ثروتمند بود».[۲]

۳. صالح بربری یا عَدْوی

آنچه مسلّم است، حضور محیی‌الدّین بن عربی در تشییع پیکر این صالح بربری است.[۳] بنابر این، و نظر به سال درگذشت ابن‌عربی در ٦٣٨ یا ٦٣٩ هـ . ق، او فرد موردنظر نیست؛ زیرا درگذشت صالح بربری موردنظر، پس از استادش یعنی پس از سال‌های ٦٤٤ و ٦٥٠ هـ . ق واقع شده است.

٤. صالح بن تامر بن حامد، قاضی تاج‌الدّین ابوالفضل جعبری شافعی فرضی

او نایب قاضی‌های دمشق بود. بعدها سرپرست آنان در بعلبک شد و در سال ٧٠٦ هـ . ق نیز درگذشت.[۴]

---

۱. طبقات شافعیة الکبری، ج ۱، صص ٧٥، ١٠٦، ١٣٦، ٢٢٤، ٣٠١ و ٣٢٢؛ همان، ج ۲، ص ۳۲؛ همان، ج ۳، ص ٢٥٥؛ همان، ج ٤، ص ٣٦٨.

۲. طبقات السنیّة فی تراجم الحنفیة، ج ٤، ص ٨٤.

۳. رسالة روح القدس فی محاسبة النفس و العبادی والغایات، صص ٨٢ـ٨٣.

٤. الدلیل الشافی علی منهل الصافی، ج ۱، صص ٣٤٩ـ٣٥٠.

۵. صالح بن نجم مصری

مردی اهل عبادت، زهد و ورع بود، به همین سبب مردم به او اعتقاد بسیار داشتند. وی سرانجام در ماه رمضان سال ۷۰۸ هـ. ق از دنیا رفت.[۱]

٦. صالح احمدی رفاعی

درگذشتش در سال ۷۰۷ هـ. ق در دمشق رخ داده و شیخ منطقهٔ مینبع[۲] بوده است. هنگامی که تاتارها وارد دمشق شدند، او نزد آنان مورد احترام بوده، تا اینکه وزیر تاتار را در دمشق کشتند.[۳]

برآیند مطالب بالا این است که دربارهٔ دو نفر نخست، جز آنچه بیان گردید، آگاهی بیشتری به‌دست نیامد. صالح بربری موردنظر ابن‌عربی نیز ٦۰ سال پیش از زادروز یافعی، زندگی را بدرود گفته است. امّا صالح بن نجم مصری را می‌توان یکی از احتمال‌ها دانست؛ زیرا افزون بر ویژگی‌هایی که دربارهٔ او آمد، نامش در کتاب مهمّی است که سال درگذشت نویسندهٔ آن ۹۱۱ هـ. ق بوده و چاپ مصر است. بنابراین از نظر زمانی در سنجش با سایر مدارک، این فرد به صالح بربری نزدیک‌تر از دیگران است. نفر چهارم به واسطهٔ سکونتش در دمشق، صالح بربری بودنش دور از ذهن می‌نماید. سکونت در مصر و سال درگذشت نفر پنجم از اهمیّت برخوردار است. تنها تشابه نفر ششم نیز سال درگذشت اوست، البتّه رفاعی‌بودن او نیز درصورتی اهمیّت داشت که فرضیهٔ امتداد یافتن این سلسله را در قادریه می‌پذیرفتیم؛ زیرا رفاعیه از شاخه‌های طریقهٔ قادریه است ولی این احتمال در شاذلیه با سخنی که کرنل گفته، بیش از قادریه است.

---

۱. حسن المحاضره فی اخبار مصر والقاهره، ج ۱، ص ۲۵۰.
۲. اطّلاعاتی دربارهٔ آن به دست نیامد، ولی احتمالاً نام منطقه‌ای در دمشق است.
۳. الطریقة الرفاعیة و أعلامها، ص ۱٦۱.

۸ ـ عبدالله یافعی

عبدالله بن اسعد یمنی مکّی، ملقّب به عفیف‌الدّین و مشهور به یافعی،[1] حدود سال ۷۰۰ هـ . ق[2] به دنیا آمد. هنگامی که پدرش در سنّ یازده سالگی نشانه‌های علاقه به علم را در فرزندش مشاهده کرد، او را به عدن فرستاد. در یمن از علّامه ابوعبدالله محمّد بن احمد ذهینی[3] معروف به بصّال، قرآن را فراگرفت و از مجلس درس شرف‌الدّین احمد بن علی حرازی، قاضی و مفتی عدن، بهره برد.[4] شیخ علی طواشی با مشاهدهٔ گرایشش به تصوّف، وی را وارد وادی سلوک کرد، ولی او پس از تردّد میان علم و عبادت که وجودش را فراگرفته بود، مسیر علم را برگزید.[5] در

---

۱. طبقات الشافعیة، ج ۲، ص ۳۳۰: باتوجّه به سال درگذشت اسنوی در ۷۷۲ هـ.ق، کتابش نزدیک‌ترین منبع به یافعی است و سایر منابع نیز به آن استناد کرده‌اند (التصوّف الاسلامی فی الادب والاخلاق، ج ۱، صص ۲۰۷ ـ ۲۱٤؛ عنوان التوفیق فی آداب الطریق، صص ۳۲ ـ ۲۷۸؛ طبقات الاولیاء، صص ۵۵۵ ـ ۵۵٦؛ معجم المؤلّفین الصوفیین، ص ۲۲۹؛ جمهرة الاولیاء و اعلام اهل التصوّف، ص ۲۵۸؛ سیر حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۲۹۳؛ رحله، صص ۱۵۲ ـ ۱۵۳)؛ عبدالله بن اسعد بن علی بن سلیمان بن فلاح شافعی یمنی مکّی، عفیف‌الدّین، ابوالسّعادات و عبدالرّحمن، نام و نسب دیگری است که برای او ذکر شده است. (الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة، ج ۲، صص ۳۵۲ ـ ۳۵٤؛ شذرات الذهب...، ج ٦، صص ۲۱۱ ـ ۲۱۲؛ هدیة العارفین...، ج ۱، صص ٤٦۵ ـ ٤٦٦؛ الیافعی و منهجه الصوفی، ص ۷؛ محیی‌الدّین عربی چهرهٔ برجستهٔ عارفان اسلامی، ص ۵۷۳) سایر القابی که به او نسبت داده شده عبارتند از: شاذلی و مدنی (جمهرة الاولیاء و...، ص ۲۵۸)، اشعری (محیی‌الدّین عربی چهرهٔ برجستهٔ عارفان اسلامی، ص ۵۷۳)، زبیدی (سیر حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۲۹۳)، شیخ حجاز و شافعی (شذرات الذهب...، ج ٦، صص ۲۱۱). القاب او در الیافعی و منهجه الصوفی ابی محمّد، ابی عبدالرّحمن و ابی‌السّعادات ذکر شده است. نکتهٔ مهم اینکه یافعی در کتاب نشر المحاسن الغالیه، خود را عبدالله بن اسعد یافعی شافعی معرّفی می‌کند. (نشر المحاسن الغالیة فی فضل المشایخ الصوفیة...، ص ۷)؛ یافعی منتسب به یافع است که نام قبیله‌ای (به‌نام ناحیهٔ محلّ اقامت) در یمن و از قبایل حِمْیَر است (طبقات الشافعیة، ج ۲، ص ۳۳۰)؛ حمیر: نام قبیله‌ای در غرب صنعا در یمن است (مراصد الاطّلاع علی اسماء الأمکنة و البقاع، ج ۱، ص ٤۲۸).

۲. الدرر الکامنة...، ج ۲، ص ۳۵۲.

۳. طبقات الخواص، ص ۱۳۰: یا زینی، ذهبی، دهنی، ذهیبی.

٤. الدرر الکامنة...، ج ۲، ص ۳۵۲.

۵. مرآة الجنان، ج ۳، ص ۱۵۸.

هجده‌سالگی مجاور مکّه شد و همانجا ازدواج کرد.

ابن بطوطه یافعی را در زمرهٔ نخستین مجاوران مکّه ذکر کرده است.[۱] کتاب **الحاوی الصغیر**[۲] را نزد قاضی آنجا و همچنین فقیه شافعی، نجم‌الدّین (محمّد بن جمال الدّین) طبری خواند و علم حدیث را نزد رضی طبری[۳] فراگرفت.[۴] در ۳٤ سالگی به شام، قدس و الخلیل رفت، سپس مخفیانه به مصر، بر مزار امام شافعی، حاضر شد و با علما دیدارکرد. او بیشتر وقتش را در مقبرهٔ ذوالنّون مصری می‌گذراند. در مصر به جلسهٔ سخنرانی شیخ حسین جاکی (حاکمی) در مسجد رفت و شیخ عبدالله منوفی مالکی را در مدرسهٔ صالحیه، و حویزاوی را در سعید السعداء ملاقات کرد. سپس در منطقه‌ای دریایی در اطراف مصر به دیدار شیخ محمّد مرشدی رفت و خبرهای خوبی از آینده‌اش شنید. در بازگشت، به میان مردمِ محلّی در مصر علیا[۵] رفت. اصول طریقهٔ شاذلیه را از ناصرالدّین ابوعبدالله بن عبد الدائم، مشهور به ابن مَیلَق قُرشی شاذلی، قاضی و شیخ و واعظ شافعی، فراگرفت. شیخش اوراد و اذکار را به او تلقین کرد و علوم و اسراری را به او آموخت، بنابراین مدّتی راکه با او بود، به روش شاذلیه سلوک می‌کرد.[۶] به مکّه و مدینه رفت و مدّتی مجاور مدینه شد. در ۳۸ سالگی برای زیارت شیخ خود، علی طواشی، وارد یمن شد و با سایر علما و صالحان نیز دیدارکرد و پس از آن به مکّه بازگشت،

---

۱. رحله، صص ۱۵۲.

۲. الحاوی الصغیر نوشتهٔ نجم‌الدّین عبدالغفّار قزوینی شافعی، با موضوع فروع فقه شافعی؛ جمله زحاجی نیز نام کتاب دیگری است که مقالهٔ شمارهٔ ۲٤، ص ٦۳، آن را به نقل از اسنوی، ج ۲، ص ۵۷۹، آورده است.

۳. ابراهیم بن محمّد بن ابراهیم بن ابی‌بکر بن محمّد رضی‌الدّین ابواسحاق شافعی مکّی (٦۳٦ ـ ۷۲۲)، امام مقام ابراهیم و عالم در حدیث، فقه و تصوّف.

٤. الدرر الکامنة...، ج ۲، ص ۳۵۳.

۵. در جنوب مصر است و اطلاق عُلیا به‌سبب جریان رود نیل است که از آنجا سرازیر می‌شود.

٦. طبقات الشاذلیة الکبری، ص ۱۲۳.

ولی با سفرهای متعدّدی که در این سالیان داشت، هیچ‌گاه سفر حج را از دست نداد.

افزون بر مشایخ ذکر شده، در تذکره‌ها از افراد زیر نیز به عنوان مشایخ یافعی نام می‌برند: شهاب‌الدّین احمد سلیق شاذلی و نورالدّین علی بن عبدالله صوفی طواشی، رضی الدّین ابوبکر صالح بربری، برهان الدّین ابراهیم بن عمر علوی، نجم‌الدّین عبدالله اصفهانی[1]، پیر مولانا ضیاءالدّین شامی.[2] در میان این مشایخ، صالح بربری به‌سبب اینکه یافعی خرقهٔ جانشینی از او دریافت کرده، از اهمیّت بیشتری برخوردار است.

قدر مسلّم آنکه عبدالله یافعی در جلد چهارم **مرآة الجنان**، در بیان وقایع سال ۶۳۲ هـ. ق و درخلال ذکر برخی از مشایخ خویش، به‌روشنی بیان می‌کند که نسب بعضی از مشایخش به شیخ ابومدین در مغرب می‌رسد. وی همچنین می‌نویسد که طریقهٔ او از طریق استاد سلوکش شیخ علی طواشی ربطی هم به طریقهٔ سهروردیه پیدا می‌کند. نویسندهٔ **طرائق الحقائق** معتقد است که او از بیشتر مشایخ سلسله‌ها اجازهٔ ارشاد داشته و خرقه دریافت کرده است.

منابع عبدالله یافعی را در مذهب حنفی و شافعی، فقیه مبرزی معرّفی کرده‌اند.[3] مردمی که به ولایت او درمی‌آمدند، از او کرامت‌ها و مکاشفه‌هایی را نقل کرده‌اند و در نگاه به ولایت، یافعی از جمله کسانی است که در مهم‌ترین

---

1. "*Shadhiliyyah and North Africa Sufism*", *Islamic Spirituality Manifestations*, P.33:

او درگذشته به سال ۷۲۱هـ.ق / ۱۳۲۱م، مرید ایرانی ابوالعبّاس مرسی (جانشین ابوالحسن شاذلی) بوده که اقامت طولانی مدّتش در مکّه، سبب رواج سلسلهٔ شاذلیه در میان زائران شد. بنابراین از طریق یافعی است که سلسلهٔ صوفیهٔ شیعی نعمت‌اللّهیه با شاذلیه ارتباط یافت.

2. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۲۹۳.

3. سیر حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۲۸۰.

اثرش، سخن ذهبی را دربارهٔ اعتقاد ابن‌عربی به برتری حضرت علی(ع) بر عثمان و درنتیجه شیعه بودن محیی‌الدّین، می‌پذیرد. او حتّی در پاسخ به مخالفان ذهبی، کسانی همچون سفیان ثوری، محمّد بن اسحاق و حسین بن فضل را (که در جایگاه بزرگانِ به‌حقیقت رسیده می‌داند) در زمرهٔ معتقدان به این برتری برمی‌شمارد. این مسأله برای یافعی چنان اهمیّت داشته که به گفتهٔ خودش، کتاب **المرهم**[1] را به ذکر فضایل امیرالمؤمنین علی(ع) اختصاص داد و پرداختن به‌همین موضوع را سبب ترجیح دادن کتاب **المرهم** بر سایر آثار خود بیان کرده و باور خویش را به جانشینی امام علی(ع) پس از پیامبر اکرم(ص) به‌روشنی اعلام می‌کند.[2] بنابراین، اهتمام به مسألهٔ ولایت، در زنجیره‌ای که از احمد غزّالی آغاز شده و به ابومدین رسیده و پس از او تا عبدالله یافعی امتداد یافته، یکی از ویژگی‌های برجستهٔ این مشایخ است. درگذشت یافعی در سال ۷٦۸ ه. ق واقع شده است.

۹ ـ شاه نعمت‌الله ولیّ

سیّد نورالدّین نعمت‌الله ولیّ در سال ۷۳۱ ه. ق[3] در شهر حلب به دنیا آمد.[4] مادرش از طایفهٔ شبانکارهٔ فارس و پدرش اهل حلب و از ارباب سلوک بود.

---

۱. نام کامل کتاب، المرهم العلل المعطلة فی الرّد علی الائمة المعتزله است.

۲. مرآة الجنان، ج ٤، ص ۱٦۹.

۳. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۲۷٤: هرچند واعظی در تذکرهٔ خود ۷۳۰ ه.ق را نیز ذکر کرده، ولی به نقل از فرزند ایشان، ۷۳۱ ه.ق را درست‌تر می‌داند.

٤. برخلاف نظر برخی تذکره‌نویسان که محلّ تولّد وی را کُهبنان (کوهبنان) از توابع زرند کرمان ذکر کرده‌اند، خود ایشان می‌گوید:

مدّتی بودم مجاور در عجم　　گرچه اصلم باشد از ملک عرب
من مجاور حالیا در ملک فارس　　جدّ ما آسوده در ملک حلب

شاه نعمت‌الله از سادات حسینی است و نام اجدادش را تا پیامبر اکرم(ص) در منظومهٔ خود آورده است.[۱] پس از یادگیری و حفظ قرآن کریم، علم حدیث و علوم دینی متداول را در شهر حلب که از مراکز مهم علمی آن روزگار بود، فراگرفت. **مرصاد العباد** شیخ دایه، **فصوص الحکم** ابن‌عربی و **اشارات** ابن‌سینا از کتاب‌هایی است که در ابتدای راه، مطالعه کرده است، ولی بنا به قول کرمانی، علمش از اقسام علوم درسی نبود، بلکه از علومی بود که سرچشمهٔ آن در قلوب انسان‌های کامل است. او بخشی از عمر خویش را به جست‌وجو برای یافتن چنین مرشدی در نواحی مختلف سپری کرد امّا هیچ‌کدام از مشایخ را کامل و دارای تصرّف نیافت، تا آنکه به مصر رفت و با سیّدحسین اخلاطی دیدار کرد[۲] و مدّتی را در آنجا به ریاضت گذراند، امّا هیچ یک از اینها او را راضی نکرد تا آنکه به مکّه مشرّف شده و گوهر مقصود را نزد شیخ عبدالله یافعی یافته و به او دست ارادت داد.[۳] کرمانی از قول شاه نعمت‌الله دربارهٔ ملاقات او با یافعی می‌نویسد:

> «متوجّه مکّهٔ معظّمه، زادها الله شرفاً و تکریماً، شدم. چون به مسجد درآمدم، شخصی دیدم مشغول به درس احادیث نبوی؛ چون قدم در آن حرم نهادم، خود را مانند قطره‌ای و او را مانند دریا یافتم و گفتم: عمری است که سوادی سر زلف تو داریم. زمانی ساکن شدم تا از درس فارغ شدند. ناگاه نظری به من کردند و نسخه‌ای را که پیش ایشان نهاده بود، به من دادند و گفتند: «ای سیّد، احادیث موضوعه را که جدّ رسالت نشان ــ علیه صلوات الرّحمن ــ نفرموده‌اند و به ایشان نسبت کرده‌اند، در این کتاب جمع نموده‌اند. اگر طالب حدیثی خواهد بداند که صحیح است یا موضوع، از این کتاب او را میسّر است». دست ارادت به دست او دادم و

۱. کلّیات اشعار، صص ۸۶۷ـ۸۶۸.
۲. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۱۲۲.
۳. همان، صص ۱۴۵ـ۱۶۲.

دامن او را از دست گرفتم. و حضرت مقدّسه هفت سال را در صحبت حضرت شیخ مانده و آورده‌اندکه سنّ شریف آن بزرگوار ۲٤ سال بودکه به خدمت حضرت شیخ رسید».[۱]

عبدالله یافعی منصب جانشینی را به شاه نعمت‌الله ولیّ واگذار نمود.[۲] جناب شاه نعمت‌الله دستکم در دو جا، یکی در نسب خرقهٔ[۳] خود در خلال رسائلش و دیگری در منظومهٔ اشعارش[۴]، سلسلهٔ مشایخ خود را در طریقت بیان‌کرده است. دولتشاه سمرقندی می‌نویسد:

«حضرت سیّد با بسیاری از اکابر صحبت داشته و تربیت یافته است، امّا مرید شیخ الشیوخ العارف ابوعبدالله یافعی است. سند خرقهٔ شیخ مشارٌالیه به شیخ الاسلام احمد غزّالی ــ قدّس سرّه العزیز ــ می‌رسد و شیخ عبدالله یافعی مرد بزرگ و اهل علم باطن و ظاهر بوده، در علم تصوّف مصنّفات عالی دارد. فضیلت او را همین حالت تمام است‌که همچون سیّد نعمت‌الله ولیّ، عارفی از دامن تربیت او برخاسته‌که بزرگان عالم بر تحقیق و تکمیل سیّد نعمت‌الله متّفقند».[۵]

شاه نعمت‌الله در راه ایران با بزرگان مشایخ مانند: سیّد صدرالدّین موسی صفوی، فرزند شیخ صفی‌الدّین اردبیلی در اردبیل دیدارکرد. آنگاه به سمت ماوراءالنّهر رفت و مدّتی در سمرقند، پایتخت امیرتیمور، به‌سر برد و به کناره‌گیری از مردم درکوه‌های اطراف مشغول شد. در این مدّت، بسیاری از مردم دست ارادت به او دادند و[۶] ازدحام مردم سبب شد تا امیرتیمور، یا خود و یا به

۱. همان، صص ۳٤ـ۳۷.
۲. همان، صص ٥٦، ۱۷۸، ۲۸۰.
۳. رسائل حضرت سیّد نورالدّین نعمت‌الله ولیّ، ج ۱، صص ۱۷۲ـ۱۷٥.
٤. سیر حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ٥٤ـ٥٦.
٥. تذکرة الشعرا، ص ۲٥۱؛ طرائق الحقائق، ج ۲، ص ٦٦۷؛ نفحات الانس...، ص ٥۸۳.
٦. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۱۲۲.

تحریک عدّه‌ای از جمله مشایخ نقشبندیه[1]، گمان کند که شاه نعمت‌الله ادّعای سلطنت دارد و این مطلب را به اطّلاع وی رساند. درنتیجهٔ آن، شاه نعمت‌الله سمرقند را ترک کرد و در دو منزلی آنجا در شهر سبز، مسجد جامعی بنا کرد و در آن چلّه‌ها نشست.[2] امّا تا پایان عمر همواره با دوستان و مریدان خویش در آن سامان ارتباط داشت[3] و از این دوری در اشعارش می‌نالید. او پس از ترک سمرقند به هرات رفت و در حدود سنّ ٤٤ سالگی، با نوهٔ دختری امیرحسینی هروی ازدواج کرد.[4] از آنجا به کوهبنِ کرمان رفت و نخستین فرزندش میر برهان‌الدّین خلیل در آنجا دیده به جهان گشود.[5] سپس در کوهی نزدیک کوهبنان معتکف شد و در عین حال به ارشاد افراد زیادی که از اطراف ایران به زیارتش می‌رفتند نیز مشغول بود. از آنجا به یزد رفت و خانقاهی را در تفت احداث کرد که بقایای آن هنوز موجود است. از این به‌بعد، به دلیل خوبی آب و هوا و هوش سرشار مردم این نواحی، در میان کوهبنان و یزد در حال رفت و آمد بود و مردم از نواحی مختلف مانند مکّه، مدینه، عراق، خراسان و ترکستان به خدمت او می‌شتافتند.

او ۲۵ سال آخر عمر را در ماهان اقامت گزید، به ارشاد پرداخت[6] و در آنجا

---

۱. شاه نعمت‌الله ولیّ، آشنایان ره عشق، ص ٤٤٧: باتوجّه به دست ارادت دادن عدّه‌ای از پیروان نقشبندیه به شاه نعمت‌الله ولیّ به‌دنبال رونق دعوت معنوی او، تعالیم خاصّ شاه نعمت‌الله که به‌نحوی در جهت اصلاح تصوّف در آن زمان بود و در بعضی جاها (مانند اعتقاد به طریق انتساب دیگری) با مشرب نقشبندیه نمی‌خواند، از عوامل اصلی مخالفت آنان با شاه نعمت‌الله بود و شاید به همین سبب عبدالرّحمان جامی در تذکرهٔ نفحات الانس خود نامی از شاه نعمت‌الله با آن همه شهرت در آن زمان نمی‌برد.

۲. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ٤٢ و ١٢٢؛ شاه نعمت‌الله ولیّ، آشنایان ره عشق، ص ٤٤٧.

۳. تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ٦٢ ـ ٧١؛ همان، صص ۹۸ ـ ۱۰۳؛ رسائل، ج ۱، صص ٤٠٩ ـ ٤١٣.

٤. شاه نعمت‌الله ولیّ، آشنایان ره عشق، ص ٤٤٨.

٥. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

٦. سیر حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ٢٨٨.

خانقاه، مدرسه و باغ بنا کرد. در این برهه، شاه نعمت‌الله به دعوت سلطان ایالت فارس، اسکندر بن عمر شیخ بن امیر تیمور که ارادت خالصانه‌ای به وی داشت، به شیراز رفت. رسالهٔ سؤال‌های او و جواب‌های شاه نعمت‌الله موجود است.[۱] در این سفر که احتمالاً در فاصلهٔ سال‌های ۸۱۲ تا ۸۱۶ هـ. ق رخ داد،[۲] گروه زیادی به خدمتش رسیده و از ارادتمندان او شدند که از مشهورترین آنها می‌توان از میر سیّد شریف جرجانی، شیخ ابواسحاق شیرازی معروف به بسحاق اطعمه، خواجه عبدالله امامی اصفهانی و خواجه کمال‌الدّین سیّد ابوالوفا نام برد.

طول عمر سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولیّ در اشعارش ۹۴، ۹۵، ۹۷ و ۱۰۰ سال آمده است،[۳] ولی بنا به ثبت تذکره‌نویسان نخستین، در سال ۸۳۴ هـ. ق در کرمان درگذشت. پیکر او را در مسجد جامع غسل دادند و درحالی که خلفا و خادمان، درویشان، بزرگان و اهالی کرمان به اتّفاق یکی از مشایخ به‌نام سیّد شمس ابراهیم بمی کرمانی، پیکر او را پیاده بر دوش حمل می‌کردند، به ماهان بردند و در خانقاهش دفن کردند.[۴] اگر تاریخ تولّد او را ۷۳۱ هـ. ق بدانیم، در این زمان او ۱۰۳ سال داشته است.[۵] سلسلهٔ او با واسطه‌هایی که ذکر گردید، به ابومدین مغربی و سپس با واسطه‌هایی که ذکر شد، به احمد غزّالی و از او با واسطهٔ شیخ ابوالقاسم گرّکانی به شیخ الطایفه جنید بغدادی، به سریّ سقطی، به معروف کرخی و از او به حضرت امام رضا(ع) و سایر حضرات معصومین(ع) می‌رسد.

---

۱. همان، صص ۱۱۵ و ۳۱۱؛ رسائل شاه نعمت‌الله ولیّ، ج ۲، صص ۳ـ۲۳؛ کلّیات اشعار شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۴۷۷.
۲. تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ۱۱۴ـ۱۱۵.
۳. کلّیات اشعار شاه نعمت‌الله ولیّ، صص ۱۹۷ـ۱۹۸.
۴. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۱۳۰.
۵. همان، ص ۳۲۱.

نتیجه گیری

امّا دستاورد آنچه تاکنون بیان شد اینکه:

۱ـ با سندهایی که برشمرده شد، تردیدی در پیوند گرّگانی به جانشینش و از او تا ابوالفضل بغدادی نیست. ولی هنوز از ابوالبرکات (جانشین ابوالفضل بغدادی) نشانی در کتب تاریخی نیست و تنها نشانه ــ آن هم مشروط به پیداشدن مدرک بیانات میرزا بهرام وزیر ــ همانا مقبرهٔ ابدالان است.

۲ـ وجود رگه‌هایی از سیر تعالیم گرّگانی در ابوالسّعود اندلسی، نشان از قابل اعتنابودن مطالبی دارد که دربارهٔ هویّت ابوالسّعود ارائه شد. البتّه یافتن سندی حاکی از جانشینی ابومدین پس از ابوالسّعود، نیاز به بررسی بیشتر دارد.

۳ـ ادّعای وینسنت کرنل دربارهٔ ارتباط مَدْیَنیه و شاذلیّه، نشانگر آن است که جانشین ابومدین در مصر حضور داشته و به همین جهت منابع تاریخی این منطقه و طریقت شاذلیّه، برای یافتن ابوالفتوح قابل بررسی است.

۴ـ سندی بر درستی جانشینان پس از ابوالفتوح ــ برمبنای شجره‌نامهٔ طریقتی شاه نعمت‌الله ولیّ ــ همین است که یافعی مشایخ خود را، بدون ذکر نام، به ابومدین می‌رساند؛ بنابراین:

۱ـ امتداد طریقت ابوالقاسم گرّگانی، از رشتهٔ منشعب شده از ابوبکر نسّاج تا شاه نعمت‌الله ولیّ، مستند به شماری از مدارک تاریخی است.

۲ـ سیر این طریقت به مغرب اسلامی (آن هم توسّط مریدان و شاگردان ابوالقاسم گرّگانی) براساس اسنادی که ذکر شد، از مسلّمات تاریخ طریقهٔ معروفیه است.

۳ـ قریب به اتّفاق منابع مغرب، به تأثیر عرفای مکتب خراسان (به‌ویژه برادران غزّالی) در مشایخ مغرب اسلامی اذعان دارند.

٤ ـ پس از ابومدین، این طریقه بسیاری از طریقه‌ها را در سیر خود همراه کرده و تحت تأثیر قرار داده است؛ چنانکه ادامهٔ تعالیم گرّکانی و شاگردانش در اندیشهٔ مشایخ ابن‌عربی و آثار مکتوب خودِ او نیز مشاهده می‌شود، آن‌گونه که فخرالدّین عراقی ــ صوفی مکتب خراسان ــ در مقدّمهٔ **لمعات** خود می‌گوید: «آن را به سنّت **سوانح العشّاق** احمد غزّالی نوشته‌ام»، درحالی که صدرالدّین قونوی با خواندن **لمعات**، آن را شرح **فصوص الحکم** ابن‌عربی می‌نامد.

منابع

۱ـ ابن ابار، محمّد، التکملة للکتاب الصلة، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م.

۲ـ ابن ابی زرع، الذخیرة السنیة، رباط، ۱۹۷۲ م.

۳ـ ابن بطوطه، رحله، دار صادر، بیروت، ۱٤۱۸ هـ. ق.

٤ـ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، دایرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ هـ. ق.

۵ـ ابن حجر، الدرر الکامنه فی اعیان المائة الثامنة، به کوشش محمّد سیّد جادالحق، دارالکتب الحدیثة، مصر، ۱۳۸۵ هـ. ق.

٦ـ ابن زیّات، التشوّف الی رجال التصوّف، به کوشش ادولف فور، مطبوعات آفریقیه، رباط، ۱۳۳۷ هـ. ق.

۷ـ ابن عربی، روح القدس فی محاسبة النفس و العبادی و الغایات، به کوشش عزّة حصّریة، العلم، دمشق، ۱۳۸۹ هـ. ق.

۸ـ ــــــــ، فتوحات مکّیه (دوره ٤ جلدی)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۹ ـ ابن عطاءالله اسکندری، "عنوان التوفیق فی آداب الطریق"، همراه برهان المؤیّد رفاعی، به کوشش عبدالغنی نکه می بیروت، ۱٤۰۸ هـ . ق.

۱۰ ـ ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت، ذخائر التراث العربی.

۱۱ ـ ابن فرات، تاریخ ابن الفرات، به کوشش قسطنطین زریق و بخلا عزّالدّین، بیروت.

۱۲ ـ ابن فوطی، ابوالفضل، مجمع الآداب فی معجم الالقاب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱٤۱٦ هـ . ق.

۱۳ ـ ابن قنفذ، انس الفقیر و عزّ الحقیر، به کوشش محمّد فاسی و ادولف فور، المرکز الجامعی للبحث العلمی، رباط، ۱۹٦٥ م.

۱٤ ـ ابن مریم، البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان، مطبعة الثعالبیة، الجزایر، ۱۳۲٦ هـ . ق.

۱٥ ـ ابن ملقن، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدّین شریبة، مکتبة الخانجی، قاهره، ۱۳۹۳ ق.

۱٦ ـ ابن نجّار، ذیل تاریخ بغداد أو مدینة السّلام، دارالکتب العلمیة، بیروت.

۱۷ ـ ابی شامه، تراجم رجال القرنین السادس والسّابع "المعروف بالذیل علی الروضتین"، دارالجیل، بیروت، ۱۹۷٤ م.

۱۸ ـ اسنوی، عبدالرّحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش کمال یوسف الحوت، دارالکتب العلمیّة، بیروت، ۱٤۰۷ هـ . ق.

۱۹ ـ انصاری مراکشی، محمّد، الذیل والتکملة، به کوشش احسان عبّاس، بیروت، دارالثقافه.

۲۰ ـ بحرالعلوم، مهدی، مزارات تویسرکان، ادارهٔ اوقاف، تویسرکان، ۱۳۸۸

ه. ش.

۲۱ـ بدلیسی، عمّار، بهجة الطایفة، به کوشش ادوارد بدین، دارالنشر فرانزشتاینر، بیروت، ۱۹۹۹ م.

۲۲ـ بغدادی، اسماعیل، هدیة العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنّفین، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۸۵۱ م.

۲۳ـ بغدادی، صفی‌الدّین، مراصد الاطّلاع، به کوشش علی‌محمّد بجاوی، دارالجیل، بیروت، ۱٤۱۲ ه. ق.

۲٤ـ پازوکی، شهرام، شاه نعمت‌الله ولیّ، آشنایان ره عشق، به کوشش محمود رضا اسفندیار، مرکز نشر دانشگاهی و سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، تهران، ۱۳۸٤ ه. ش.

۲۵ـ ــــــــــــ، عرفان و هنر در دورهٔ مدرن، نشر علم، ۱۳۹۳ ه. ش.

۲٦ـ پورجوادی، نصرالله، سلطان طریقت، آگاه، ۱۳۵۸ ه. ش.

۲۷ـ تعزّی بردی، ابوالمحاسن، الدلیل الشافی علی منهل الصافی، به کوشش فهیم محمّد علوی شلتوت، دارالکتب المصری، قاهره، ۱۹۹۸ م.

۲۸ـ تمیمی، تقی‌الدّین طبقات السنّیة فی تراجم الحنیفة، به کوشش عبدالفتّاح محمّد حلّو، دار الرفاعی ـ هجر، ۱٤۱۰ ه. ق.

۲۹ـ جامی، عبدالرّحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش محمود عابدی، اطّلاعات، تهران، ۱۳۷۰ ه. ش.

۳۰ـ جهانگیری، محسن، محیی الدّین عربی چهرهٔ برجستهٔ عارفان اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ه. ش.

۳۱ـ حموی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ۱۳٦۵ ه. ش.

۳۲ـ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰.

۳۳ـ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، بـه کـوشش مـحمّد جواد شریعت، مشعل، اصفهان، ۱۳۶۰ هـ . ش.

۳۴ـ خواندمیر، تـاریخ حـبیب السّـیر فـی اخـبار افـراد البشـر، بـه کـوشش جلال‌الدّین همایی، تهران، خیّام، ۱۳۳۳ هـ . ش.

۳۵ـ دَبیثی، محمّد بن سعید، المختصر المحتاج الیه، به کـوشش مـحمّد بـن احمد ذهبی و مصطفی جواد، مطبعة المعارف، بغداد، ۱۳۷۱ هـ . ق.

۳۶ـ درنیقة، احمد، الطریقة الرفاعیة و أعلامها، المؤسّسة الحدیثة للکتاب، طرابلس، ۲۰۰۹ م.

۳۷ـ ــــــــــــ، معجم المؤلّفین الصوفیین، المـؤسّسة الحـدیثة الکـتاب، ۲۰۰۶ م.

۳۸ـ دهیبی زعبی، عبدالمجید، اتّحاف الاکابر فی سـیره و مـناقب الامـام محیی‌الدّین عبدالقادر الجیلانی الحسنی الحسینی و بعض مشـاهیر ذریـته اولی الفضل و المآثر، دارالکتب العلمیّة، بیروت، ۱۴۲۸ هـ . ق.

۳۹ـ ذهبی، محمّد بن احمد، العبر فی خبر من غبر، به کوشش مـحمّد سـعید بسیونی، دارالکتب العلمیة، بیروت.

۴۰ـ ــــــــــــــــ، تاریخ الاسلام و وَفَـیات المشـاهیر والاعـلام، به کوشش عمر عبدالسّـلام تـدمری، دارالکـتاب العـربی، بـیروت، ۱۴۱۷ هـ . ق. حوادث و وفایت ۵۸۱ ـ ۵۹۰ هـ . ق.

۴۱ـ رنجبر کرمانی، علی‌اکبر و جمعی از پژوهشگران، چـهره‌های نـامدار آندلس، به کوشش علیرضا باقر، بنیاد دانشنامه‌نگاری ایران، تهران، ۱۳۹۱ هـ . ش.

۴۲ـ زکی مبارک، التصوّف الاسلامی فی الادب والاخلاق، مصر.

۴۳ـ سبط ابـن جوزی، مـرآة الزمـان فـی تـاریخ الاعـیان، مـطبعة مـجلس

دایرةالمعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ هـ . ق.

٤٤ ـ سبکی، عبدالوهّاب، **طبقات الشافعیة الکبری**، به کوشش عبدالفتّاح محمّدحلوّ و محمود محمّد طناحی، هجر، ١٤١٣ هـ . ق.

٤٥ ـ سعدی، احمد، **الیافعی و منهجه الصوفی**، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهره، ١٤٢٤ هـ . ق.

٤٦ ـ سلطانی، محمّدباقر، **رهبران طریقت و عرفان**، حقیقت، تهران، ۱۳۷۹ هـ . ش.

٤٧ ـ سلمی، عبدالرّحمان، **طبقات الصوفیة**، به کوشش نورالدّین شریبة، دارالکتاب العربی، مصر، ۱۳۷۲ هـ . ق.

٤٨ ـ سمرقندی، دولتشاه، **تذکرة الشّعرا**، به کوشش محمّد رمضانی، چاپخانه خاور، تهران ۱۳۳۸ هـ . ش.

٤٩ ـ سهروردی، شهاب‌الدّین، **عوارف المعارف**، ترجمهٔ ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به کوشش قاسم انصاری، علمی و فرهنگی، تهران، ١٣٧٤ هـ . ش.

٥٠ ـ ــــــــ، ــــــــ، دارالکتاب العربی، بیروت، ١٩٦٦ م.

٥١ ـ سیوطی، عبدالرّحمان، **حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهره**، مصطفی افندی فهمی الکتبی و اخویة، ۱۳۲۱ هـ . ق.

٥٢ ـ شاه نعمت‌الله ولیّ، **کلّیات اشعار**، به کوشش م. درویش، ۱۳۲۸ هـ . ش.

٥٣ ـ صَفدی، خلیل، **الوافی بالوَفَیات**، النشرات الاسلامیه، بیروت، ١٤١١ هـ . ق.

٥٤ ـ صفی‌الدّین، بغدادی، **مراصد الاطّلاع علی أسماء الأمکنة والبقاع**، به کوشش علی‌محمّد بجاوی، دارالجیل، بیروت، ١٤١٢ هـ . ق.

۵۵ـ عامری حرضی، یحیی، غربال الزمان فی وَفَیات الاعیان، به کوشش محمّد ناجی زعبی العمر، دمشق، دارالخیر، ۱٤۰۵ هـ. ق.

٥٦ـ عقبی، صلاح مؤیّد، الطریق الصوفیة و الزوایا بالجزائر تاریخها و نشاطها، دارالبراق، بیروت، ۲۰۰۲ م.

۵۷ـ علاءالدّوله سمنانی، مصنّفات فارسی علاءالدّوله سمنانی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳٦۹ هـ. ش.

۵۸ـ غبرینی، احمد، عنوان الدرایة، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹٦۹ م.

۵۹ـ غرمینی، عبدالسّلام، المدارس الصوفیة المغربیة والاندلسیة فی القرن السادس، دارالرشاد، مصر، ۱۳۷۹ هـ. ق.

٦۰ـ غماری، احمد، علی بن ابی‌طالب امام العارفین.

٦۱ـ فاضل فاعوری، داود، فلسفة التصوّف من خلال النشأة والتطوّر، به کوشش عبدالرّحیم سلوادی، اردن، ۱۹۹۹ م.

٦۲ـ فرزام، حمید، تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولیّ، سروش، تهران، ۱۳۷۹ هـ. ش.

٦۳ـ قرطبی، یوسف، انساب القبایل العراقیه و غیرها، حیدریه، نجف، ۱۳۸۳ هـ. ق.

٦٤ـ قلقشندی، احمد، نهایة الارب فی معرفة انساب العرب، دارالبیان، بغداد، ۱۳۷۸ هـ. ق.

٦۵ـ کرمانی، عبدالرّزاق، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت‌الله ولیّ، به کوشش ژان اوبن، انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۳۵ هـ. ش.

٦٦ ـ کوهن فاسی، حسن، **طبقات الشاذلیة الکبری**، به کوشش محمود جمال، المکتبة التوفیقیة، قاهره.

٦٧ ـ محقّق ترمذی، **معارف**، به کوشش بدیع الزّمان فروزانفر، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۷ هـ. ش.

٦٨ ـ مقریزی، تقی الدّین احمد، **المقفی الکبیر**، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ١٤١١ هـ. ق.

٦٩ ـ ــــــــــــــــــــ، **المواعظ والاعتبار فی ذکرالخطط و الآثار**، به کوشش ایمن فؤاد سیّد، الفرقان للتراث الاسلامی، لندن، ١٤٢٢ هـ. ق.

٧٠ ـ مناوی، عبدالرّئوف، **الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة**، به کوشش عبدالحمید صالح حمدان، المکتبة الازهریة، مصر.

٧١ ـ منذری، عبدالقوی، **التکملة لوَفَیات النقلة**، به کوشش بشّار عوّاد معروف، مطبعة الآداب، نجف اشرف.

٧٢ ـ منوفی حسینی، محمّد، **جمهرة الاولیاء و اعلام اهل التصوّف**، مؤسّسه الحلبی و الشرکاء، قاهره، ۱۳۷۸ ق.

٧٣ ـ فوزی، ناهده، "اسماعیلیه"، **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، تهران، ۱۳٦۷، ص ٦۷۸.

٧٤ ـ نایب الصّدر شیرازی، **طرائق الحقائق**، به کوشش محمّد جعفر محجوب، تهران، سنایی، ۱۳۸۲ هـ. ش.

٧٥ ـ نعمت‌الله ولیّ، "نسب خرقه"، **رسائل حضرت سیّد نورالدّین نعمت‌الله ولیّ**، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ١٣٥٤ هـ. ش.

٧٦ ـ نوربخش، جواد، **رسائل حضرت سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولیّ**، تهران، ١٣٥٤ هـ. ش.

۷۷ـ واعظی، عبدالعزیز، سیر حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ، مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت‌الله ولیّ، به کوشش ژان اوبن، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۵ هـ . ش.

۷۸ـ یافعی، عبدالله، مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة مایعتبر من حوادث الزمان، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱٤۱۷ هـ . ق.

۷۹ـ ــــــــــ، نشر المحاسن الغالیة فی فضل المشایخ الصوفیة اصحاب المقامات العالیة الملقّب کفایة المعتقد و نکایة المنتقد، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، مصر، ۱۳۸۱ هـ . ق.

۸۰ـ فوزی، ناهده، "ابوعثمان مغربی"، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ٥، تهران، ۱۳٦۷ هـ . ش، ص ۷۳۱.

۸۱ـ خاوری، اسدالله، ذهبیه، مؤسّسه چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳٦۲ هـ . ش.

82 - Vincent J. Cornell, *Realm of the saint power and authority in Moroccan Sufism*, university of texas press Austin, U. S. A, 1998.

83 - ________________ , *The Way of Abu Madyan,* combridg, 1996.

84 - Danner, Victor, "Shadhiliyyah and North Africa Sufism," *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Crossroad, New York, 1997, P 33.

85 - Mackeen, A. M. "The Early History of sufism in the Maghrib" *The Journal of American Oriental Society,* New Haven, 1991.

نگاهی به مشایخ روایی شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و راویان وی

شهرام صحرایی[1]

چکیده

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی (متوفّی ٤٦٩ ق) از مشایخ تصوّف و عارفان مشهور قرن پنجم است که در منابع معتبر، اطّلاعات کمی از او وجود دارد و به این دلیل بسیاری از ابعاد زندگانی وی بر ما پوشیده مانده است. همچنین از آنجاکه او از مشایخ تصوّف بوده، بیشتر به جنبۀ عرفانی زندگی وی پرداخته شده و سایر ابعاد شخصیّت وی مورد غفلت واقع شده است. یکی از این وجوه مغفولٌ عنه آن است که هر چند شیخ ابوالقاسم گُرّکانی از مشایخ طریقت و مشغول به تربیت معنوی و تهذیب مریدان بوده است، ولی در همان حال به کسب علوم ظاهر نیز علاقه‌مند بوده و به استماع حدیث از محدّثان و عالمان روزگار خویش می‌پرداخته است. همچنین برخی طالبان علم اعمّ از مریدان و غیر ایشان از او حدیث می‌آموختند و نزد وی به استماع حدیث می‌پرداختند. در این نوشته درصدد معرّفی مشایخ

---

۱. عضو هیأت علمی دانشنامۀ جهان اسلام.

روایی شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و نیز شناساندن کسانی هستیم که از او حدیث شنیده‌اند. اهتمام مشایخ طریقت به شنیدن احادیث و ضبط آن و انتقال به طبقهٔ بعد از خود حاکی از ارزش و اهمیّت علوم ظاهر، به ویژه سنّت پیامبر اسلام(ص) نزد ایشان، و نیز نشان دهندهٔ اصرار آنها بر تبعیّت از آن حضرت و اقتدا به وی است.

از ویژگی های عارفان مسلمان (صوفیان) علاوه بر آموختن علم طریقت (علم التصوّف) و آداب سیر و سلوک، اهتمام به فراگیری علوم شریعت و آموختن دانش‌هایی چون فقه، تفسیر، حدیث، قرائت، کلام و مانند آن بوده است. دلیل این امر آن است که صوفیان قائل بوده‌اند که طیّ منازل توسّط سالکین الی الله، بدون برخوردار بودن از عقاید صحیحهٔ حقّه و نیز رعایت دقیق احکام شرع، پنداری بیش نیست و به همین دلیل بسیاری از ایشان بخش‌هایی از کتب و رسائل عرفانی خویش را به تبیین مسائل اعتقادی و کلامی اختصاص داده‌اند.[۱] نیز از آنجا که تصحیح اعتقادات و اعمال جز با تحصیل علوم شرعی ممکن نبوده است، بسیاری از مشایخ طریقت نه تنها بر تحصیل علوم شریعت تأکید کرده‌اند، بلکه خود در این علوم از جایگاه رفیعی برخوردار بوده‌اند. به عنوان نمونه خطیب بغدادی دربارهٔ جایگاه رفیع و جامعیّت علمی سیّد الطائفة جنید بن محمّد خزّاز قواریری که از مشهورترین صوفیان تاریخ اسلام است، به نقل از ابوالقاسم کعبی، گفته است:

> **رأیت لکم شیخاً ببغداد یقال له الجنید بن محمّد ما رأت عینای مثله کان الکتبة یحضرونه لألفاظه و الفلاسفة یحضرونه لدقّة معانیه و المتکلّمون لزمام علمه.**[۲]

---

۱. برای نمونه ر.ک: رسالهٔ قشیریه، باب اوّل: در بیان اعتقاد این طائفه در مسائل اصول، نیز ر.ک: **التعرف لمذهب أهل التصوّف، از الباب الخامس: شرح قولهم فی التوحید تا الباب السابع و العشرون: قولهم فی ایمان.**

۲. تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۲۵۱.

و در جای دیگر، به نقل از احمد بن جعفر بن محمّد بن عبیدالله منادی، دربارهٔ وی گفته است:

کان الجنید بن محمّد قد سمع الحدیث الکثیر من الشیوخ و شاهد الصالحین و أهل المعرفة و رزق من الذکاء و صواب الجوابات فی فنون العلم ما لم یُـر فـی زمانه مثله عند أحد من قرنائه و لا ممّن أرفع سنّاً منه ممّن کان ینسب الی العـلم الباطن و الظاهر.[۱]

و از شخص او نقل کرده است که گفت:

علمنا مضبوط بالکتاب و السنة؛ من لم یحفظ الکتاب و یکتب الحدیث و لم یتفقّه لا یقتدی به.[۲]

سهل بن عبدالله تُستری، شیخ ابـوسعید ابـوالخـیر، عـبدالکـریم بـن هـوازن قشیری، خواجه عبدالله انصاری،امام محمّد غزّالی و برادرش احمد غزّالی، عـین القضات همدانی، شیخ عبدالقـادر گـیلانی، شـیخ ابـوالنـجیب سـهروردی، شـیخ نجم‌الدّین کبری، مولانا جلال‌الدّین رومـی، شـیخ اکـبر مـحیی‌الدّیـن بـن‌عربی، صدرالدّین قونوی، میر سیّدعلی همدانی، مولی عبدالرّزاق کاشانی، نورالدّیـن‌شاه نعمت الله ولیّ، نورالدّین عبدالرّحمن جامی، شیخ سیّد حیدر آملی، شیخ بهاءالدّین محمّد عاملی، مولی محمّدتقی مجلسی، آقا سیّد محمّد بیدآبادی، صدرالمـتألّهین شیرازی، مولی محسن فیض کاشانی، قطب‌الدّین محمّد نیریزی، سیّد محمّدمهدی بحرالعلوم، مولی عبدالصّمد همدانی، حسین‌علیشاه اصـفهانی، شـیخ مـحمّدجعفر کبودرآهنگی، مجذوب‌علیشاه همدانی، مولی حسینقلی درجزینی همدانی، آقـا سیّد احمد کربلایی، شیخ محمّد بهاری همدانی، سلطان‌علیشاه گنابادی، حاج میرزا علی آقای قاضی و بسیاری دیگر از بزرگان عالم طریقت و عرفان،کسانی بوده‌اند

---

۱. همان، ج ۷، ص ۲۵۲.
۲. همان، ج ۷، ص ۲۵۰.

که میان علم و حال جمع کرده بودند و در علوم شریعت مانند کلام، فقه، حکمت و تفسیر، از بزرگان روزگار خویش به حساب می‌آمده‌اند. همچنین از آنجا که استماع حدیث و آشنایی با فرموده‌های پیامبر اسلام(ص) و اهل بیت و اصحاب خاصّ آن حضرت(ع) از مهمترین راه‌های آموختن معارف دین ــ اعمّ از عقاید، اخلاق و احکام ــ بوده است، بسیاری از ایشان به فراگرفتن احادیث و درک محضر محدّثان و استماع و حفظ و کتابت حدیث و دقّت در نقل و ضبط سلسلهٔ راویان و معرفت طبقات ایشان، علاقهٔ بسیاری نشان می‌دادند و حتّی برخی از آنها خود در سلسلهٔ رُوّات و طبقات محدّثان قرار گرفته‌اند.

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی [1] ــ که این وجیزه به وی اختصاص دارد ــ نیز از آن دسته صوفیانی بوده که نزد عالمان و محدّثان عصر خویش به فراگرفتن علوم شریعت و استماع حدیث پرداخته است و هرچند در منابع معتبر اطّلاعات کمی از او موجود است، با وجود این با جست‌وجو در همین منابع می‌توان برخی از مشایخ حدیث و کسانی که او از ایشان حدیث شنیده است را یافت. همچنین با وجود آنکه اشتهار شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به سبب جایگاه ویژهٔ وی در عالم فقر و عرفان و تربیت روحی و معنوی مریدان است و کمتر به نقش وی در تربیت علمی افراد توجّه شده است، لکن باید دانست که او از افرادی بوده که برخی از طالبان علم نزد وی حاضر می‌شده و به استماع حدیث می‌پرداخته‌اند.

---

۱. این کلمه در منابع مختلف به صورت‌های گرگانی (برای نمونه ر.ک: تذکره در مناقب حضرت شاه نعت‌الله ولیّ در مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت الله ولیّ کرمانی، ص٥٦)، گورکانی (برای نمونه ر.ک: ولایت‌نامه، ص۲٤۳؛ دیوان صفی‌علیشاه، ص۱٥٥)، کرّکانی (برای نمونه ر.ک: کشف المحجوب، ص۲٥٥)، کرگانی (ر.ک: پیران طریقت، ص۳۳)، جرجانی (همان، ص۳۳) و در منابع عربی نیز به صورت کرکانی (برای نمونه ر.ک: تاریخ الاسلام، ج۳۲، ص۲۰۳؛ الوافی بالوَفَیات، ج۱۷، ص۱۷٥) ضبط شده است ولی از آنجا که ضبط صحیح آن گُرّکانی به ضمّ گاف و فتح راء مشدّدهٔ مهمله است، همه جا نام وی را چنین نوشته‌ایم.

در این نوشتار برآنیم تا در حدّ امکان به معرّفی استادان و مشایخ روایی وی و نیز کسانی که نزد وی به تلمّذ و استماع حدیث می‌پرداختند، بپردازیم:

الف ـ عبدالکریم بن محمّد رافعی قزوینی در التدوین فی أخبار قزوین گفته است:

قال هبة الله بن أبی‌بکر علی الصابونی سمع أبا عبدالرّحمن بن أحمد بن عبدالصّمد ابن حمویه الجوینی یحدّث بقزوین عن أبیه أبی‌سعد بن عبدالصّمد أنبأ أبومحمّد الحسین بن مسعود البغوی ثنا "أبوالقاسم الکرکانی الطوسی" ثنا أبوطاهر الزیادی ثنا حاجب بن احمد أنبأ عبدالله بن هاشم ثنا یحیی بن سعید ثنا سفیان عن عاصم بن عبیدالله بن أبی‌رافع عن أبیه قال: رأیت النّبی ـ صلّی الله علیه [آله] و سلّم أذّن فی أُذن الحسن حین ولدته فاطمة رضی الله عنها بالصّلاة.[1]

(هنگامی که حضرت فاطمه(س) امام حسن(ع) را به دنیا آورد، رسول اکرم(ص) را دیدم که در گوش وی اذان گفت).

ب ـ بغوی در تفسیرش موسوم به معالم التّنزیل، ذیل آیۀ **و مِنْهُم مَن یَقُولُ ربَّنا آتِنا فی الدّنیا حسنةً و فی الآخرةِ حسنةً و قِنا عذابَ النّار**[2] گفته است:

أخبرنا "الشیخ أبوالقاسم عبدالله بن علی الکرمانی الکوسی"[3] أخبرنا أبوطاهر محمّد بن محمش الزیادی أخبرنا ابوالفضل عبدوس بن حسین بن منصور السّمسار أخبرنا أبوحاتم محمّد بن ادریس الحنظلی الرازی أخبرنامحمّد بن عبدالله الأنصاری أخبرنا حمید الطویل عن ثابت البنانی عن أنس بن مالک قال: رأی رسول ـ صلی الله علیه [و آله] و سلّم ـ رجلاً قد صار مثل الفرخ فقال: هل کنت تدعو الله بشیء أو تسأله ایّاه. فقال یا رسول الله کنت أقول: أللّهم ما کنت

---

۱. ج ٤، ص ۱۷۹.
۲. سورۀ بقره، آیۀ ۲۰۱.
۳. کذا در نسخۀ طبع دارالمعرفة که ظاهراً غلط مطبعه‌ای است و الکرکانی الطوسی صحیح است.

معاقبنی به فی الآخرة فحوّله لی فی الدنیا. فقال: سبحان الله، لاتسطیعه و لاتطیقه. هلاّ قلت اللّهم آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النّار.[1] (پیامبر اسلام(ص) مردی را دیدکه (از ضعف و ناتوانی) مانند جوجه‌شده بود. پس (به او) فرمود: آیا خداوند را دربارهٔ چیزی خوانده‌ای یا چیزی از او خواسته‌ای؟ گفت: ای پیامبر خدا، (همواره) می‌گویم: پروردگارا، آنچه مرا بدان در آخرت عقاب می‌دهی، پس آن (عذاب را از آخرت) در دنیا برایم بگردان. پس پیامبر (از روی تعجّب) فرمود: پاک و منزّه است خداوند، چرا نگفتی پروردگارا در این دنیا به ما نیکی و در آخرت (نیز) نیکی عطاکن و ما را از عذاب آتش (دور) نگه‌دار).

ج ـ بغوی در تفسیرش ذیل آیهٔ: **و لاَ یقتلُونَ النَّفسَ الَّتی حَرَّم الله اِلّا بالحقِّ و لایزنونَ**[2] گفته است:

أخبرنا "الشیخ أبوالقاسم عبدالله بن علی الکرمانی" أنا أبوطاهر محمّد بن محمش الزیادی أنا أبوجعفر محمّد بن احمد بن سعید أناالحسن بن داود البلخی أنا یزید بن هارون أنا حمید الطویل عن أنس بن مالک قال: قال رسول الله: صلّی الله علیه *[و آله]* و سلّم: ینادی منادی من بطنان العرش یوم القیامة: یا اُمة محمّد انّ الله عزّوجلّ قد عفی عنکم جمیعاً المؤمنین و المؤمنات تواهبوا المظالم وادخلوا الجنة برحمتی.[3] (پیامبر اسلام(ص) فرمود: روز قیامت منادی از درون عرش ندا می‌دهدکه ای امّت محمّد، به تحقیق که خداوند تمام شما را اعمّ از مردان و زنان مؤمن آمرزید (و از حقّ خویش گذشت، پس شما نیز) ظلم‌ها(یی که در حقّ یکدیگر کرده‌اید) ببخشید و به رحمت من وارد بهشت شوید).

---

۱. تفسیر البغوی المسمّی معالم التنزیل، ج ۱، ص ۱۷۷.
۲. سورهٔ فرقان، آیهٔ ٦٨.
۳. تفسیر البغوی...، ج ۱، ص ٤١٩.

د ـ بغوی در تفسیرش ذیل آیهٔ **قُل لمن ما فِی السّمواتِ و الأرضِ قُلِ للهِ کَتَبَ عَلیٰ نَفسِه الرَّحمةَ**[۱] گفته است:

أخبرنا "الشیخ أبوالقاسم عبدالله بن علی الکرکانی" أنا أبوطاهر الزیادی أنا حاجب بن أحمد الطوسی أنا عبدالرحمن المروزی أخبرنا عبدالله بن مبارک أنا عبدالملک بن أبی‌سلیمان عن عطاء بن أبی ریاح عن أبوهریرة قال: قال رسول الله ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم: انّ لله رحمة واحدة بین الجنّ و انس و البهائم و الهوام، فبها یتعاطفون و بها یتراحمون و بها تعطف الوحوش علی أولادها و أخّر الله تسعاً و تسعین رحمة یرحم بها عبادة یوم القیامة.[۲] (پیامبر اسلام(ص) فرمود: همانا برای خداوند یک (درجه و مرتبه از) رحمت است (که آن را) در میان جنّیان و انسان‌ها و چارپایان و جانوران خزنده و گزنده (قرار داده است). پس به سبب همان (یک درجه) نسبت به یکدیگر عطوفت و ترّحم می‌کنند و به سبب همان (یک مرتبه از رحمت) است که حیوانات وحشی نسبت به فرزندان خویش محبّت می‌ورزند و خداوند نود و نه (مرتبه از) رحمتش را به تأخیر انداخته است و با آن در روز قیامت به بندگانش ترحّم می‌کند [و آنان را مورد مغفرت و بخشش قرار می‌دهد]).

هـ ـ ابراهیم بن محمّد جوینی خراسانی در فرائد السّمطین گفته است:

حدثنا امام الأطهر قطب‌الدّین المرتضی بن محمود بن محمّد بن محمّد الحسنی اجازةً فی شهور سنة احدی و سبعین و ستمأة بهمدان قال: أنبأنا والدی ـ قدّس سرّه ـ و أخبرنا امام مجدالدّین أبوالحسن محمّد بن یحیی بن الحسین الکرخی بقرائتی علیه ظاهر قریة قهود ـ و هی التی تدعی نقور قلعة ـ قال: أنبأنا

---

۱. سورهٔ أنعام، آیهٔ ۱۲.

۲. تفسیر البغوی...، ج ۲، ص ۷۸.

جدّی لأمی مجدالدّین أبومحمّد عبدالرّحمن بن امام مجدالدّینأبی‌القاسم عبدالله بن حیدر القزوینی أنبأنا شیخ اسلام جمال السنة معین‌الدّین أبوعبدالله محمّد بن حمویه الحموینی قال: أنبأنا جمال اسلام أبوالمحاسن علی بن الفضل الفاریدی[1] قال: أنبأنا والدی شیخ اسلام أبوعلی الفضل بن علی محمّدالفارندی[2] قال: أنبأنا "الامام أبوالقاسم عبدالله بن علی شیخ وقته المشار الیه فی الطریقة و متقدّم أهل اسلام و الشریعة" قال: أنبأنا أبوزید عبدالرّحمن بن محمّد بن أحمد یوم الثلاثاء من شوّال سنة ستّ و أربعمأة نبأنا أبوالعباس محمّد بن یعقوب الأصمّ نبأنامحمّدابن سنان القزّاز نبأنا بهلول بن موزن حدّثنا موسی بن عبیدة نبأنا أیاس بن سلمة بن الأکوع عن أبیهأنّ رسول الله ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم قال: النجوم أمان لأهل السماء و أهل بیتی أمان لامتی.[3] (پیامبر اسلام(ص) فرمود: ستارگان موجب امنیّت اهل آسمان و اهل بیت من موجب امنیّت امّت من هستند).

و ـ شمس‌الدّین محمّد بن احمد بن عثمان ذهبی در سیر اعلام النبلاء در شرح حال شیخ ابوالقاسم گُرّکانی چنین گفته است:

"الشیخ القدوة عالم الزهّاد أبوالقاسم عبدالله بن علی بن عبدالله الطوسی الطابرانی الکرکانی"...کان شیخ الصوفیة و المشار الیه باأحوال و المجاهدة. سمع حمزة بن عبدالعزیز المهلّبی و عبدالله بن یوسف الاصبهانی و أبابکر الحیری و بمکّة من محمّد بن أبی‌سعد اسفرایینی. ذکره السمعانی فعظّمه و فخّمه و قال: حدّثنا عنه ابن‌بنته عبدالواحد ابن الشیخ أبی‌علی الفارمذی و عبدالجبّار بن محمّد الخواری.[4]

---

١. کذا: الفارمذی صحیح است.
٢. کذا: أبوعلی الفضل بن محمّد بن علی الفارمذی صحیح است.
٣. فرائد السّمطین، ج ٢، ص ٢٤١.
٤. ج ١٨، ص ٤٠٥.

ز ـ همچنین ذهبی در تاریخ اسلام در شرح حال عبدالله بن محمّد بن حسین چنین گفته است:

... قال ابن السمعانی: مولده فی حدود سنة أربعین و أربعمأة و کان صالحاً کثیر الخیر و العبادة مع کبر السنّ و ثقل سمعه. سمع أبابکر محمّد بن عبدالله الفارسی بنیسابور و امام أباعلی الفضل الفارمذی ... و قد رأی "الشیخ أباالقاسم عبدالله بن علی الکرکانی" و سمع ببغداد أبابکر الطریثیثی.[1]

ح ـ ابن‌نجّار بغدادی در ذیل تاریخ بغداد در شرح حال ابوالحسن بن ابی‌منصور علی بن احمد بن عبیدالله سروی مطوعی صوفی گفته است که ابوطاهر سلفی از کسانی است که از او حدیث شنیده است؛ آنگاه در ادامه گفته است:

قرأت بخط أبی‌طاهر السلفی و أخبرنیه مرتضی بن حاتم بقرائتی علیه بمصر قال: سألت أباالحسن علی الطبری السروی ببغداد عن مولده. فقال: ولدت سنة أربع و عشرین و أربعمأة بساریة و اقتدیت بأبی‌نعیم القزوینی بآمل و کان من مریدی أبی‌العباس القصّاب الآملی و رأیت المفرج المعروف بأخی الزنجانی بزنجان و أباالقاسم القشیری بنیسابور و "أباالقاسم الکرکانی" و أباعلی الفارمذی و أبابکر الصرام ثلاثتهم بطوس الخ.[2]

ط ـ سمعانی در الأنساب در ذیل الفارمذی چنین گفته است:

بفتح الفاء و الراء و المیم بینهما الألف و فی آخرها الذال المعجمة. هذه النسبة الی فارمذ و هی قریة من قری الطوس و المشهور بالنسبة الیها أبوعلی الفضل بن محمّد بن علی الفارمذی لسان خراسان و شیخها و صاحب الطریقة الحسنة من تربیة المریدین و الأصحاب و کان مجلس وعظه علی ما سمعت کروضة فیها

---

۱. تاریخ الاسلام، ج ۳۶، ص ۵٤۰.
۲. ج ۳، ص ۵۵.

أنواع الأزهار و الثمار ... له أولاد ثلاثة: أبوالمحاسن علی و أبوالفضل محمّد و أبوبکر عبدالواحد. فأمّا أبوالمحاسن فکان زاهداً متبرّکاً به،ظهر له قبول عند الخاصّ و العامّ سمع أبابکر محمّد بن أبی‌الهیثم الترابی و أباالخیر بن أبی‌عمران الصفار و جدّه لامه "أباالقاسم بن علی الکرکانی" و غیرهم ... و أخوهما أبوبکر عبدالواحد کان بقیة أولاد امام علی و کان حسن الأخلاق جلیل القدر ظریفاً معاشراً سافر الکثیر و صحب المشایخ سمع بطوس والده و جدّه "أباالقاسم الکرکانی".[1]

از آنچه نقل شد به دست می‌آید که شیخ ابوالقاسم گُرّکانی از برخی محدّثان مانند امام ابوطاهر محمّد بن محمّد بن محمش زیادی شافعی نیشابوری (متوفّی ٤١٠ ق)[2]، أبو زید عبدالرحمن بن محمّد بن احمد، ابوعلی حمزة بن عبدالعزیز مهلّبی صیدلانی (شیخ الأطبّاء)، أبومحمّدعبدالله بن یوسف بن احمد بن ماموبه اردستانی مشهور به اصفهانی[3]، احمد بن حسن بن احمد مشهور به قاضی ابوبکر حیری شافعی (متوفی ٤٢١ ق) وابوبکر محمّد بن أبوسعید بن سختویهٔ اسفرایینی حدیث شنیده است. همچنین از آنجاکه تصریح شده که او از محدّث اخیر (محمّد بن ابوسعید اسفرایینی) در مکّه حدیث شنیده، معلوم می‌شود که شیخ ابوالقاسم گُرّکانی سفری به مکّه ــ و لابد به قصد زیارت بیت الله الحرام و احتمالاً درک محضر عالمان و محدّثان وقت در آن شهر یا شهرهای بین راه مانند بغداد ــ نیز داشته است. همچنین گُرّکانی خود به نقل حدیث برای دیگران پرداخته و جمعی از او حدیث شنیده‌اند که برخی از این افراد عبارت‌اند از: ابومحمّد حسین بن مسعود فرّاء بغوی شافعی (متوفی ٥١٦ ق) صاحب تفسیر **معالم التنزیل** مشهور به

---

۱. الانساب، ج ٤، ص ٣٣٥.
۲. برای شرح زندگی وی ر.ک: هدیة العارفین، ج ۲، ص ۵۹.
۳. برای شرح زندگی وی ر.ک: الانساب، ج ۱، ص ۱۰۸.

تفسیر بغوی، عبدالجبّار بن محمّد خواری و دو تن از نوادگان دختری وی (فرزندان شیخ ابوعلی فارمدی) به نام‌های علی بن فضل مکنّی به ابوالمحاسن و عبدالواحد بن فضل مکنّی به ابوبکر. عبدالله بن محمّد بن حسین نیز فرد دیگری است که هرچند مرید یکی از مریدان ابوالعبّاس قصّاب آملی بوده است، لکن بنا به گفتهٔ ذهبی برای استفادهٔ معنوی و دیدار با برخی از مشایخ خراسان (و شاید استماع حدیث از آنها) محضر شیخ ابوالقاسم گُرّکانی را درک کرده است.

اهتمام مشایخ طریقت و عرفان به درک محضر عالمان و محدّثان عصر و شنیدن حدیث ــ به عنوان یکی از علوم شریعت ــ و ضبط آن و انتقال آن به طبقهٔ پس از خویش، نشان‌دهندهٔ اهمیّت سنّت پیامبر اسلام(ص) نزد ایشان و اصرار آنها بر تبعیّت از آن حضرت و اهل بیت و اصحاب خاصّ وی(ع) و اقتدای به آنهاست و با تکیه بر چنین شواهدی، بطلان سخنان مغرضانهٔ کسانی که قائلند صوفیان به کسب علم اهمیّت نمی‌داده‌اند و مریدان خویش را از کسب علوم ظاهر نهی می‌کردند و یا اینکه نسبت به احکام شرع و رعایت آن متهاون بودند، به خوبی آشکار می‌شود.این نوشتار را به عنوان ختامه مسک با سخنی از سیّد الطائفه جنید بغدادی به پایان می‌بریم:

«این راه را کسی باید که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنّت مصطفی بر دست چپ و در روشناییِ این دو شمع راه می‌رود تا نه در مغاکِ شُبهت افتد و نه در ظلمتِ بدعت».[1]

۱. تذکرة الاولیاء ص ٤٥٠.

منابع

۱ ـ ابن نجّار بغدادی، محمّد بن محمود، ذیل تاریخ بـغداد، چـاپ مـصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت، ۱۴۱۷/ ۱۹۹۷.

۲ ـ بغدادی، اسماعیل پـاشا، هدیة العارفین أسماء المؤلّفین آثار المـصنّفین، استانبول، چاپ افست بیروت [بی تا]، ۱۹۵۱.

۳ ـ بغوی، حسین بن مسعود فرّاء، تفسیر البغوی المسمّی معالم التنزیل، چاپ خالد عبدالرحمن العک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۱۵ / ۱۹۹۵.

۴ ـ جوینی، ابراهیم بن محمّد، فرائد السّمطین فی فضائل المرتضی و البتول و السبطین و الأئمّة من ذرّیتهم علیهم السّـلام، چـاپ شـیخ مـحمّدباقر مـحمودی، بیروت، ۱۴۰۰ / ۱۹۸۰.

۵ ـ خطیب بغدادی، احمد بن عـلی ، تاریخ بغداد أو مـدینة السـلام، چـاپ مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت، ۱۴۱۷ / ۱۹۹۷.

۶ ـ ـــــــــــــــــــــ ، تاریخ الاسلام، چاپ عمر عـبدالسـلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۷ / ۱۹۸۷.

۷ ـ ذهبی، محمّد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعیب الأرنؤوط و محمّد

نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱٤۱۳ / ۱۹۹۳.

۸ـ رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمّد، التدوین فی أخبار قزوین، چاپ عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱٤۰۸ / ۱۹۸۷.

۹ ـ سلطان‌علیشاه گنابادی، حاج ملّا سلطان‌محمّد، ولایت‌نامه، چ ۲، تهران، حقیقت، ۱۳۸٤.

۱۰ ـ سمعانی، عبدالکریم بن محمّد، الانساب، چاپ عبدالله عمر البارودی، بیروت، ۱٤۰۸ / ۱۹۸۸.

۱۱ ـ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوَفَیات، چاپ احمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، ۱٤۲۰ / ۲۰۰۰.

۱۲ ـ صفی‌علیشاه اصفهانی، محمّدحسن بن محمّدباقر، دیوان صفی‌علیشاه، چاپ منصور شفق، تهران، ۱۳۷۹.

۱۳ ـ عبدالرزّاق کرمانی، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ در مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت‌الله ولیّ کرمانی، تهران، ۱۳٦۱ / ۱۹۸٤.

۱٤ ـ عطّار، محمّد بن ابراهیم فریدالدّین، تذکرة الاولیاء، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران، ۱۳۸۳.

۱۵ ـ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، مترجم حسن بن احمد عثمانی، چاپ بدیع الزّمان فروزانفر، تهران، ۱۳۸۱.

۱٦ ـ کلابادی، محمّد بن اسحاق، التعرّف لمذهب اهل التصوّف، چاپ احمد شمس‌الدّین، بیروت، ۱٤۲۲ / ۲۰۰۱.

۱۷ ـ نوربخش، جواد، پیران طریقت، تهران، ۱۳۸۳.

۱۸ ـ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، چاپ محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۳.

سرآغازهای شیعی تصّوف و عرفان اسلامی با تأکید بر اقوال شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

دکتر محمّد نصیری[1]

چکیده

نقل است که از شیخ ابوالقاسم گُرّکانی دربارهٔ دعا، بر این سیاق پرسیدند که چون دل ما راضی است، فایده دعا چیست؟ گفت: اظهار عجز و نیاز در حضرت بی‌نیاز. در حکایتی دیگر، عطّار در **تذکرةالاولیا** از تأثیر دو بیتی شکرانه و سپاس‌گویی او در فتح و گشایش حال ابوسعید خبر می دهد؛ آنجا که گفته است:

من بی تو دمی قرار نتوانم کرد — احسان تو را شمار نتوانم کرد

گر بر تن من زبان شود هر مویی — یک شکر تو از هزار نتوانم کرد

با عنایت به این هر دو اشاره، می‌توان گفت اندیشهٔ سلوکی شیخ ابوالقاسم در میان عناصر مختلف سیر و سلوک، بر اظهار عجز و ناتوانی بر درگاه قادر مطلق و عرضهٔ نیاز و فقر به پیشگاه غنی بی‌نیاز و ایستادن به شکر و سپاس بر آستانهٔ

۱. عضو هیأت علمی دانشکدهٔ معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران: nasir.m@ut.ac.ir

پروردگار چاره ساز استوار است، و این همه تأکیدی است بر حقیقت دعا، غایت و نیز عمق آن در تصوّف و عرفان اسلامی.

اینکه عنصر دعا در مکتب عرفانی اهل بیت(ع) از چه اهمیّت، جایگاه و ابعادی برخوردار است و در نتیجه چه دلایل و شواهدی بر اخذ ، اقتباس یا تأثیرپذیری عارفان مسلمان از این چشمهٔ جوشان می‌توان اقامه‌کرد، از مسائل موردتوجّه این پژوهش است. برای تبیین این امر در افقی‌گسترده‌تر، سخن از رابطه یا نسبت میان تشیّع و تصوّف و عرفان، می‌تواند از توجیه برخوردار باشد. بر همین اساس، به بهانهٔ بزرگداشت عارف و صوفی ناشناختهٔ قرن چهارم و پنجم هجری، شیخ ابوالقاسم‌گُرّکانی، تلاش خواهد شد به روش توصیفی و با تکیه بر متون و منابع اصلی، هر چند مختصر، به این امر اهتمام شود.

مقدّمه در چند نکته:

یکم: جریان شناسی تصوّف و عرفان شیعی

در جریان‌شناسی عرفان شیعی می توان یا باید از دو جریان سخن‌گفت:

۱ ـ جریان رسمی عرفان شیعی که به‌طور مشخص شامل دوران امامان معصوم(ع) و اصحاب سرّ آنان، دوران تقیّه و حلقات واسطه، دوران ایلخانان، دوران تیموریان، دوران سلجوقیان وعثمانیان در آسیای صغیر، دوران صفویّه و دوران بعد از صفویه تاکنون ــ که خود دارای چند مرحله، دوره یا جریان است ــ می‌باشد. بیش از ۲۰ صوفی راوی احادیث امامان(ع) و اصحاب سرّ آنان، شخصیت‌هایی چون ابن سینا، خواجه نصیرالدّین طوسی، ابن میثم بحرانی، خاندان طاووس، خاندان حلّی، سعد الدّین حمویّه، سیّد حیدر آملی، شاه سیّد نعمت‌الله ولیّ و طریقه‌های منشعب، سیّد محمّد نوربخش، جنبش بابائیه، جنبش

بکتاشیه، صفی الدّین اردبیلی، ملّاصدرا، سیّد قطب الدّین نیریزی، بیدآبادی، سیّد بحرالعلوم، عبد الصمد همدانی، ملّا حسینقلی ، آقا سیّد علی قاضی، سیّد محمّد حسین طباطبائی و حضرت امام خمینی، رضوان الله تعالی علیهم اجمعین، برخی از نمایندگان این جریان‌اند.

۲ ـ امّا جریان دوم، جریان غیررسمی عرفان شیعی است که می‌توان گفت از همان قرون اوّلیه آغاز و در قرون بعدی به تدریج به صورت حلقات وصلی جهت طرح نام اهل بیت(ع) و بیان تدریجی معارف ایشان عمل کرد. مایلم به عنوان نمونه از شخصیت‌هایی چون حارث محاسبی، بایزید بسطامی، حکیم ترمذی، جنید بغدادی ، منصور حلّاج، ابو نصر سراج، محمّد بخاری کلابادی، ابونعیم اصفهانی ، سنائی غزنوی ، عطّار نیشابوری، شهاب الدّین سهروردی، محیی الدّین بن عربی، جلال الدّین محمّد مولوی، قونوی، اسفرائینی، علاء الدّوله سمنانی، ابن ترکه اصفهانی، حمزه فناری و ده‌ها شخصیت دیگر به عنوان نمایندگان و اَعلام این دوره یادکنم.به نظر می‌رسد بتوان از عارف و صوفی ناشناخته قرن پنجم، شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، نیز در همین دسته از عارفان شیعی غیر رسمی یاد کرد.

به نظر می‌رسد بسیاری از مبانی فکری و نیز اصول سلوکی همه یا بسیاری از اینان، در چارچوب آموزه‌های امامان اهل بیت(ع)، قابل ارزیابی و پذیرش باشد؛ چنانکه بسیاری از عقاید اختصاصی شیعه که بعضاً نسبت به آن توافق جامعی در تعبیر یا تبیین وجود ندارد، در چارچوب فکری این گروه از عارفان به اصطلاح اهل سنّت، به نحو شگفتی قابل توجیه و تبیین است.مسأله بداء، رجعت، امرٌ بین الامرین ، حقیقت امامت ، ویژگی های امام از علم به غیب تا عصمت، شفاعت، مقامات امام و انسان‌کامل و... از این جمله‌اند.

دوم: رابطهٔ تشّیع با تصّوف و عرفان

الف) یک واقعیت دربارهٔ عالمان شیعه:

افزون بر این حقیقت که عرفان اسلامیِ به ظاهر سنّی (جریان دوم عرفای مسلمان که در نکته قبل بدان اشاره شد) بعد از ابتنای به قرآن کریم بر مأدبه و مائده مکتب اهل بیت(ع) نشسته است؛ چنانکه اشاره شد، این واقعیّت که گرایش به تصوّف و عرفان همواره در میان دسته ای از مهم‌ترین عالمان شیعه، اعمّ از فقیه، متکلّم، مفسّر، فیلسوف و محدّث وجود داشته است، غیر قابل انکار و غیر قابل تردید است. این گرایش دست کم از قرن ششم کاملاً قابل شناسایی و معرّفی است و پس از آن تا قرن‌ها رو به قوّت و تکامل بوده است. هر چند ممکن است در برابر این پرسش که دیدگاه عالمان شیعه درباره تصوّف چیست، نتوان دیدگاه واحدی راکه نمایندهٔ نگاه و برخورد همهٔ عالمان شیعه در قبال این جریان باشد، عرضه کرد، امّا شاید بتوان در این عرصه عالمان شیعه را در چند دسته قرار داد:

۱ـ کسانی که تصوّف برای آنان مسأله نبوده است و نمی‌توان موضع روشنی را به آنان نسبت داد؛ عالمان قبل از قرن ششم غالباً در این زمره‌اند.

۲ـ عدّه‌ای از عالمان که به نقد تند و مخالفت و برخورد شدید با هر نوع عرفان و تصّوف پرداخته‌اند؛ شماری از عالمان قرون دهم و یازدهم و پس از آن تا دوران معاصر در این گروه قرار می‌گیرند.

۳ـ عالمانی که به دیدهٔ قبول و تأیید به تصوّف نگریسته و حتّی به ترویج تصوّف پرداخته و به تألیف آثاری در این زمینه دست زده اند؛ بسیاری از عالمان شیعه پس از قرن ششم تا قرن دهم و کسانی در قرن دهم و تاکنون، در این گروه طبقه‌بندی می‌شوند.

٤ـ گروهی که ضمن انتقاد شدید از تصوّف بازاری یا همان مستصوفه

کوشیده‌اند تا عرفان ناب و تصوّف حقیقی را حفظ کرده، در استمرار آن بکوشند؛ عالمانی از قرن دهم، یازدهم و پس از آن تا دوران معاصر، در این دسته واقع می‌شوند.

اشاره‌ای به برخی از شخصیّت‌های دوگروه اخیر یعنی آنان که به دیده قبول و کاملاً مثبت یا همدلانه و همراه نقد و هشدار با تصوّف و عرفان مواجه شده‌اند، می‌تواند مهم باشد:

۱. ظاهراً اوّلین کوشش برای توصیف عرفان شیعی، از سوی کمال الدّین میثم بن علی بحرانی (متوّفی ٦٨٩ ق) صورت گرفته است؛ **شرح نهج البلاغه** او مشتمل بر حکمت عملی کلام و تصوّف است.[۱]

۲. شخصیت دیگر، شاگرد میثم بحرانی یعنی حسن بن یوسف بن مطهّر معروف به علّامه حلّی (متوّفی ٧٢٦ ق) است که در کتاب عظیم **نهج الحق وکشف الصدق**، امام علی(ع) را سر سلسلهٔ فتوّت دانسته و در عین حال به برخی اعمال صوفیه مانند سماع، قول به حلول و اتحّاد انتقاد کرده است.

۳. محمّدبن مکّی جزینی عاملی، شهید اوّل (متوّفی ٧٨٦ ق) در کتاب **الدروس** به مناسبت بحث وقف، صوفیه‌ای راکه به عبادت اشتغال دارند و شریعت را وانمی‌گذارند، تأییدکرده است.

٤. دربارهٔ شهید ثانی (قرن ١٠) نیز گرایش‌های عرفانی نقل شده است.[۲]

۵. سیّد حیدر آملی (متوّفی میانه ٧٨٢ـ٧٨٧ ق) در کتاب عظیم **جامع الاسرار و منبع الانوار** به یکی‌بودن تصوّف و تشیّع قائل است.

٦. بهاءالدّین عاملی معروف به شیخ بهائی (متوّفی ١٠٣٠ ـ ١٠٣١ ق) با وجود

---

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۲۱۰.
۲. طرائق الحقائق، ج ۱، صص ۲۲۸ ـ ۲۲۹.

انتقاد از برخی جنبه‌های تصوّف، به دیدگاه‌های صوفیه بسیار نزدیک شده است.

۷. قاضی نوراللّه شوشتری (متوّفی ۱۰۱۹ ق) نیز سعی داشت میان عرفا و فلاسفه که آنان را حکما می‌نامید، توافق به وجود آورد.[۱] قاضی نوراللّه امامیه را دو طایفه می‌داند: الف) حاملان ظاهر دین که متدیّن‌اند. ب) حاملان باطن دین که مؤمن شیعی و صوفی‌اند. به نظر شوشتری، همهٔ صوفیه شیعه‌اند. وی معتقد بود طرفداری یا پیروی برخی عرفا از مذاهب اهل سنّت از روی تقّیه بوده است.

۸. ابن طاووس، ابن فهد حلّی، حافظ رجب برسی، قاضی سعید قمی از دیگر علمای شیعه‌اند که به تصوّف تمایل زیاد داشته یا به تصوّف شهرت داشتند.

۹. شخصیت‌هایی چون محمّدباقر استرآبادی (متوّفی ۱۰۴۱ ق)، میرابوالقاسم میرفندرسکی (متوّفی ۱۰۵۰ ق) و شاگردش ملّا رجب علی تبریزی (متوّفی ۱۰۸۰ ق) نیز زندگیشان یادآور سلوک صوفیانه است.

۱۰. صدرالدّین شیرازی مشهور به ملّاصدرا (متوّفی ۱۰۵۰ ق) نیز با آنکه در **کسرالاصنام** و برخی جاهای دیگر انتقاداتی بر صوفیه دارد و از آنان با عنوان بطّالانی نام می‌برد که در مجالس رقص می‌خورند و...، در عین حال کتاب‌هایش، به‌ویژه آخرین اثرش یعنی **رساله سه اصل** در تأیید صوفیه و سرشار از سخنان صوفیه، وحدت وجود، مراتب وجود و دیگر عقاید ابن‌عربی و دیگر صوفیان است.

۱۱. شاگرد و داماد ملّاصدرا، عبدالرّزاق لاهیجی (متوّفی ۱۰۷۲ ق) نیز[۲] رسیدن به حقایق را منوط به مکاشفه دانسته‌اند و در **گوهرمراد**، حقیقت تصوّف را سلوک باطن که مستلزم سلوک ظاهر سنّت است، دانسته است. عبدالرّزاق ظاهراً با

---

۱. همانجا.

۲. شوارق، ج ۱، ص ۳۰.

رسوم مربوط به خرقه‌پوشی و... موافق نبوده است ولی رأساً صوفیه را رد نمی‌کرد.

۱۲. شاگرد و داماد دیگر ملّاصدرا، فیض‌کاشانی (محمّدبن مرتضی‌کاشانی)، (متوّفی ۱۰۹۱ ق) نیز در آثارش صوفیانی که شطح و شامات می‌گویند، تفقّه در دین ندارند، اعمالی خارج از سنّت انجام می‌دهند را نقدکرده است و از سوی دیگر به متشرّعان توصیه می‌کند تا به‌گروهی که بر جادّه سلوک شرعی حرکت می‌کنند، طعن و لعن نکنند. فیض رساله **زادالسالک** را در سیر و سلوک نوشته است.

۱۳. محمّدتقی مجلسی (متوّفی ۱۰۷۰ ق) گفته می‌شود با صوفیه رابطه داشته و از همین جهت حتّی مورد انتقادهایی قرارگرفته است و حتّی چله‌نشینی داشته است.[۱] در عین حال در آثار او نقدهایی بر برخی عقاید و رفتار صوفیان زمانه‌اش دیده می‌شود.

۱٤. محمّدباقر مجلسی (متوّفی ۱۱۱۱ ق، قرن ۱۲) فرزند مجلسی اوّل، بر مراودات پدرش با صوفیان صحّه‌گذاشته، منتهی احتیاط‌کرده، فرموده‌که این‌کار او برای جلب ایشان به حق بوده است و خود محمّدباقر هم به‌طورکلّی با تصوّف مخالف نبوده است. وی به روشنی بین امثال ابن طاووس و ابن فهد حلّی با دیگر صوفیه فرق نهاده است.

۱۵. **تحفة العشّاق** از محمّدکریم شریف قمی (متوّفی ۱۰۸۹ ق) در دفاع از صوفیه و ردّ کتاب **تحفة الاخیار** محمّد طاهر قمی نوشته شد.

۱٦. رساله‌ای به نام **تبصرةالمؤمنین** به وسیله شخصی به‌نام حکیم محمّد مؤمن تنکابنی در همین قرن در دفاع از صوفیه و ردّ کتاب **تحفةالاخیار** محمّدطاهر قمی

---

۱. طرائق الحقائق، ج ۱، صص ٢٦٩ ـ ٢٨٤.

نوشته شده است.

۱۷. ملّاهادی سبزواری (متوفّی ۱۲۸۹ ق) گرایش به صوفیه داشته است.

۱۸. محمّدمهدی نراقی (متوفّی ۱۲۰۹ ق) صاحب کتاب **جامع السعادة**، معلّم اخلاق و سیر و سلوک بوده است.

۱۹. ملّا احمد نراقی (متوفّی ۱۲٤٤ ق) صاحب کتاب **معراج السعادة** به قدمای صوفیه گرایش داشته‌اند.

۲۰. در قرون ١٤ و ۱۵ هم کتاب‌ها و مقالاتی در دفاع از تصوّف و عرفان نوشته شده است.

۲۱. البتّه اینها با این فرض است که طریقت‌های مختلف شیعی از جمله نعمت اللّهیه با انشعابات مختلف آن، که خود را شیعه می‌دانند و واقعاً هم شیعه‌اند و از یکسانی تشیّع و تصوّف یا از تبلور حقیقت تشیّع در تصوّف و عرفان سخن گفته‌اند، در این آمار نیامده است.

ب) پیشینهٔ سخن از رابطهٔ تشیّع و تصوّف:

در دورهٔ معاصر به انگیزه و اهداف گوناگون، سخن از علاقه، رابطه و همبستگی میان تصوّف و تشیّع مورد توجّه قرار گرفته و از مسائل نسبتاً پیچیده و مورد اختلاف میان محقّقان و اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان تلقّی شده است.

گذشته از دو نظریهٔ متقابل معطوف به اسباب پیدایی و علل گسترش تصوّف و عرفان که از سوی دو دسته از مخالفان تصوّف و عرفان یعنی برخی شیعیان و برخی سنّیان ارائه شده و هر یک به نوعی و با انگیزه‌ای دیگری را عامل پیدایش تصّوف و گسترش عرفان اسلامی دانسته‌اند که خود به نوعی دلالت بر همبستگی

و غرابت میان آموزه‌های اصلی مسلمانان از یک‌سو و آموزه‌های اصلی تصوّف و تشیّع از سوی دیگر دارد و به نوعی و در واقع، تصوّف و عرفان را حلقهٔ اتّصال و فصل مشترک میان قاطبهٔ مسلمانان معرّفی می‌کند؛ افزون بر این نکته، آثاری که در دورهٔ معاصر و تاکنون با نگاهی مستقل، در قالب تک نگاری، سؤال رابطه میان تصوّف و تشیّع را مطرح و بررسی کرده است، در میان متفکّران شیعی به کامل مصطفی شیبی، متفکّر عراقی، مربوط است:

اوّل ـ کتاب دو جلدی **الصلة بین التصوّف و التشیّع** و به ویژه مجلّد نخست آن **العناصر الشیعیه فی التصوّف** که چاپ اوّل آن در سال ۱۹۶۹ منتشر و تاکنون چندین چاپ خورده است، در این بحث بسیار مهم است. استاد فلسفهٔ دانشگاه بغداد در این کتاب تلاش کرده است با نگاهی همدلانه از ابعادی چند به مسائل مختلف و زوایای این بحث توجّه کرده و به اثبات این رابطه همّت گمارد. البتّه فضل تقدّم، چنانکه تقدّم فضل در اصل بحث با نگاهی کاملاً ایجابی و مثبت به علّامه سیّد حیدر آملی برمی‌گردد، که البتّه نه در یک اثر مستقل و تک‌نگاری و با این هدف، بلکه استطراداً، ولی در مباحث مختلف و به ویژه بحث انسان کامل و ولایت، در کتاب عظیم **جامع الاسرار و منبع الانوار** و نیز برخی دیگر از آثارش، مسأله را مطرح کرده و از همبستگی و بلکه یگانگی میان تشیّع و تصوّف واقعی سخن گفته است. در نقطهٔ مقابل و در نفی وجود علاقه و رابطه، اثر دانشمند شیعی لبنابی، هاشم معروف حسنی است که تحت عنوان **بین التشیّع و التصوّف** و ناظر به کتاب شیبی می‌باشد که به انکار این رابطه پرداخته است. (این هر دو کتاب به فارسی هم ترجمه شده است)

دیگر تلاش‌های انجام شده، مانند آنچه توسط مرحوم داوود الهامی و برخی دیگر از متفکّران حوزوی و دانشگاهی چه در جهت اثبات یا نفی صورت

پذیرفته، فراتر از آنچه این دوکتاب بدان پرداخته‌اند، قدمی به پیش بر نداشته‌اند.

دوم ـ در چند سال اخیر دوکتاب از دو دانشمند اهل عربستان منتشر شده است: ۱. **العلاقة بین التشیّع و التصوّف** از فلاح بن اسماعیل بن احمد که در سال ۱٤۱۱ ق منتشر شده است؛ ۲. **العلاقة بین الصوفیة و الامامیة، جذورها، واقعها، اثرها علی الامة**، از زیاد بن عبدالله الحمّام. نویسندگان این دوکتاب (چنانکه مقدّمهٔ این دوکتاب و نیز فهرست منابع آن دوگواه است) مدّعی‌اند آثار مختلفی که تاکنون حول این موضوع نفیاً یا اثباتاً نوشته شده و نیز آثار بسیاری از عالمان شیعی دارای گرایش عرفانی را مطالعه و تماماً با استناد به متون و آثار آنان، این دو اثر راکه در واقع رسالهٔ دکتری آنان است، منتشر کرده‌اند.[1]

باری، آنچه مورد اذعان و قبول این هر دو نویسندهٔ دارای گرایش وهّابی است، این است که تشیّع و تصوّف هم در نظر و هم در عمل از مشترکات فراوانی برخوردارند. از نظر ایشان اصول اعتقادی و مبانی فکری بسیاری از عارفان مسلمانان، از شاگردان و شارحان سنّی ابن عربی، بعد از دستگاه‌مند شدن عرفان نظری، با عالمان و عارفان شیعی با هم قابل مقایسه و در معاضدت هم، ارزیابی می‌شود. پیداست منظور از عالمان شیعی در درجهٔ نخست تمام کسانی است که از پایگاه فلسفه و کلام فلسفی در اسلام و جایگاه کم‌نظیر آن دفاع کرده و یا نسبت به آن اظهار علاقه‌مندی دارند. چنانکه در حوزهٔ عمل و سلوک و نمود اجتماعیِ طریقت‌ها و فرقه‌ها نیز افزون بر طریقت‌هایی که دارای شناسنامه و هویّت شیعی‌اند، عمده طریقت‌های به ظاهر سنّی هم، هم سرنوشت با طریقت‌های شیعی دانسته شده‌اند. از نظر این هر دو متفکّر، به ویژه حمّام بن عبدالله، طریقت‌های

---

۱. ترجمه و نقد کتاب حمّام عبدالله به زودی به وسیلهٔ نگارنده از سوی یکی از ناشران دانشگاهی منتشر می‌شود.

سنّی در جهان اسلام، به تعبیر عامیانه‌اش، در زمین و میدان تشیّع بازی مـی‌کنند؛ میدانی که به وسیلهٔ شیعیان اداره مـی‌شود، چـهارسوی آن بـه اهـداف و غـایات شیعیان ختم می‌شود و قواعد بازی در آن به وسیلهٔ شیعیان پیش‌بینی و دیکته شده است.

نظریهٔ متفکّر ارجمند شیعه دکتر سـیّد حسـین نـصر در مـقاله‌ای بـا عـنوان "تصوّف و تشیّع"[۱] که بر اساس آن، نسبت تاریخی و ماهوی تشیّع و تصوّف تبیین شده است و مقالات و مصاحبه‌های دیگر اساتید و متفکّران مـعاصر نـیز کـه در تبیین این رابطه و پاسخ به این سؤال، به یک یا چند مسأله پرداخته‌اند، قابل توجّه است.

سوم ـ در تکمیل نظریهٔ دکتر سیّد حسین نصر و بسیاری کوشش‌های دیگر و شاید فراتر از آن و در طرحی جامع و کامل‌تر می‌توان گفت بـرای اثـبات رابـطهٔ تشیّع و تصوّف می‌بایست در دو مقام "ثبوت" و به نحو پیشینی و مقام "اثبات" و به نحو پسینی و در دو قلمرو سلوک عملی و معرفت نظری و تبیین سخن گفت. در سخن از مقام ثبوت، لازم است در پرتوی مجدّد، ابعاد و حقیقت تشیّع به لحاظ نظر و سلوک عملی، مورد شناسایی، بازخوانی و تبیین قرار گیرد:

۱ ـ خطبه‌های عمیق توحیدی معصومین(ع) و روایات دقیق عرفانی آنان.

۲ ـ تأویل آیات توسّط آنان جهت وصول به باطن قرآن و نزدیک شدن به درک و دریافت حقیقت اسلام.

۳ ـ ادعیهٔ ناب و نیز زیارات صادره از سوی اهل بیت(ع).

٤ ـ وجود حقیقتی به‌نام "امر" یا "سرّ" امامت که چونان زلالی جاری، حـلقهٔ

---

۱. ترجمهٔ دکتر غلامرضا اعوانی، مندرج در عرفان ایران، مـجموعه مـقالات (شـمارهٔ ۷)، گـردآوری دکتر سیّد مصطفی آزمایش، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۹، صص ٢٤ ـ ٤٤.

پیوند میان ولایت الهی و انسان‌کامل در نظام آفرینش است، منابع معرفتی این شناخت، بازخوانی و تبیین‌اند.

در مقام اثبات نیز نخستین نمونه‌های عارفان شیعی در زمان ائمّه(ع) و بعد از امامان معصوم(ع) در قالب اصحاب سرّ ایشان و نیز سیر تدریجی و تا حدّی پنهانی، از قرون نخست و به‌ویژه قرن ششم به بعد (چنانکه گذشت) تا دورهٔ معاصر با فراز و فرودهایی قابل تحقیق و جریان‌شناسی است. و البتّه نسبت به مسألهٔ تعالیم و آموزه‌ها نیز واقعیّت معنوی و عرفانی تشیّع به‌عنوان جنبه‌ای اساسی از وحی و حقیقت اسلام، به قول آقای نصر، آنقدر بدیهی و استوار است که هیچ‌گونه ادلّه‌ای نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد. صرف وجود میوه‌هایی بسیار متنوّع، دل‌پذیر، چشم‌نواز و روح‌بخش بر روی این شجره، ثابت می‌کند که ریشه‌های درخت در زمینی کاملاً مستعد است که دست و دلبازانه از آن تغذیه می‌کند و ثمرهٔ این حقیقت معنوی فقط می‌تواند حاصل شجری روحانی باشد که در حقیقتِ وحی ریشه دارد. انکار این حقایق بدیهی و روشن مانند این است که قدّیس بودن شخصی مانند سنت فرانسیس آسیزی را بدان جهت که اسناد و مدارک تاریخی سال‌های اوّلیهٔ خلافت پاپ‌ها روشن نیست، مورد شک و تردید قرار دهیم. وجود سنت فرانسیس در حقیقت درست عکس این مطلب را ثابت می‌کند؛ یعنی اینکه حتّی اگر هیچ‌گونه اسناد و مدارک تاریخی در دست نباشد، خلافت پاپ‌ها امری قطعی و محرز است. همین امر با اندکی تغییر و تصرّف دربارهٔ تشیّع و ابعاد معنوی آن نیز صادق است.

قبل از پرداختن به زمینه های شیعی و اهل بیتی سخن منقول از ابوالقاسم گُرّکانی که در طلیعهٔ سخنم بدان اشاره شد، اجازه می‌خواهم به نمونه ای دیگر از آنچه که این حقیر از آن به مناشی یا زمینه‌های شیعی عرفان و تصوّف اسلامی یاد

می‌کنم، با توضیحی مقایسه‌ای اشاره نمایم؛ یعنی موضوع احوال، منازل و مقامات در عرفان و در مناجات‌ها و ادعیهٔ اهل بیت(ع).

در آثار عارفان تعداد منازل و مقامات یکسان نیست. ابونصر سراج در **اللمع**، قدیمی‌ترین کتابی که به‌طور منظّم به مقامات و حالات پرداخته، تعداد مقامات را هفت مقام شمرده است که عبارتند از: ۱ـ توبه ۲- ورع ۳- زهد ٤- فقر ٥- صبر ٦- توکل ۷- رضا. و حالات را ده حال می‌داند که عبارتند از: ۱- مراقبه ۲- قرب ۳- محبّت (عشق) ٤- خوف ٥- رجا ٦- شوق ۷- انس ۸- اطمینان ۹- مشاهده ۱۰- یقین.

کلابادی در **التعرّف**، مقامات و احوال را ۲٥ عدد شمرده است که عبارتند از:

۱ـ توبه ۲ـ زهد ۳ـ صبر ٤ـ فقر ٥ـ تواضع ٦ـ خوف ۷ـ تقوی ۸ـ اخلاص ۱۰ـ توکّل ۱۱ـ رضا ۱۲ـ یقین ۱۳ـ ذکر ١٤ـ انس ١٥ـ قرب ١٦ـ اتّصال ۱۷ـ محبّت ۱۸ـ تجرید و تفرید ۱۹ـ وجد ۲۰ـ غلبه ۲۱ـ سکر ۲۲ـ غیبت و شهود ۲۳ـ جمع و تفرقه ٢٤ـ تجلّی و استتار ۲٥ـ فنا و بقا.

ابوطالب مکّی در **قوت‌القلوب** تعداد مقامات را نُه مقام می‌داند. شیخ شهاب‌الدّین سهروردی مقامات را چهارده مقام می‌داند. عطّار هم در **منطق‌الطّیر** به هفت مقام و منزل و وادی اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱- طلب ۲- عشق ۳- معرفت ٤- استغنا ٥- توحید ٦- حیرت ۷- فقر و فنا.

از همه مهم‌تر و جامع‌تر خواجه عبدالله انصاری است که در دو کتاب **صد میدان** و **منازل‌السائرین** تعداد منازل را صد منزل می‌داند که در **منازل‌السائرین** آنها را تحت ده عنوان و باب می‌آورد که هر باب خود حاوی ده منزل است.

با توجّه به اینکه کتاب **منازل‌السائرین** در سال‌های آخر عمر خواجه یعنی ٤۷٥ هـ . ق (۲۷ سال بعد از **صد میدان**) تألیف شده و در واقع سند جامع و دیدگاه

کامل پیر هرات تلقّی می‌شود، مقایسه میان اصطلاحات منازل با آنچه که در مناجات پانزده گانه (**مناجات خمس‌عشر**) امام زین العابدین که در اواخر قرن اوّل هجری آمده، حداقل می‌تواند به عنوان قرینه و شاهدی بر ادّعای بستر شیعی سلوک عرفانی عارفان مسلمان به‌شمار آید.

مناجات خمس عشر از جمله مناجات‌های عرفانی است که منسوب به امام سجّاد(ع) است. این مناجات را عالمان شیعه از جمله شیخ حُرّ عاملی در **الصحیفة الثانیة السجّادیة** و بسیاری دیگر، بدون هیچ تردیدی از آنِ حضرت(ع) دانسته‌اند. نکتهٔ قابل یادآوری و مهم که باید به آن توجّه کرد این است که این روایت هر چند مرسل است، امّا مطالب و مفاهیم موجود در این مناجات با اصول و آموزه‌های قرآنی و دیگر دعاهای مأثور از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) موافق است. در این مختصر لازم نیست جدول اصطلاحات و تعبیرات علی بن الحسین(ع) در همهٔ این مناجات‌ها به تفکیک عرضه شود (این مقایسه به‌طور مبسوط در مقاله‌ای دیگر از سوی نگارنده در حال نشر است) و در اینجا فقط به چند نمونه اشاره می‌شود.

مناجات اوّل از **مناجات خمس عشر** به "مناجات التائبین" نامبردار است و اوّلین مقام و منزل در **منازل‌السائرین** هم منزل توبه است. در این مناجات حداقل هفت اصطلاح که عین اصطلاحات **منازل‌السائرین** است، آمده است:

۱- توبه (**فاجیه بتوبه منک**)

۲- انابه (**و قد خضعتْ بالانابة الیک**)

۳- ندامت (**فانی و عزّتک من النادمین**)

٤- استغفار (**فانی لک من المستغفرین**)

۵- اضطرار (**یا مجیب المضطر**)

٦- رجا (و لا تخیب فیک رجائی)

۷- دعا (فاستجب دعائی)

در مناجات پنجم یعنی مناجاة الرّاغبین، ۲۱ اصطلاح آمده است:

۱- توکّل (لقد حسن ظنّی بالتوکّل علیک)

۲- امن (أشعرنی بالامن من نقمتک)

۳- ثقت (ثقتی بثوابک)

٤- لقاء (الغفله عن الاستعداد للقائک)

٥- معرفت (فقد نبهتنی المعرفه بکرمک)

٦- غفران (فقد انسنی بسری الغفران)

۷- رضوان (فقد انسنی بشری الغفران والرضوان)

۸- تمتّع (التمتّع النظر الیک)

۹- ابتهال (ابتهل الیک)

۱۰- فرار (فار من سخط الی رضاک)

۱۱- تعویل (معول علی مواهبک)

۱۲- افتقار (مفتقر الی رعایتک)

۱۳- استشفاع (الهی استشفعت بک الیک)

١٤- استجارت (واستجرت بک منک)

۱۵- رغبت (راغباً فی امتنانک)

١٦- طلب (طالباً مرضاتک)

۱۷- قصد (قاصداً جنابک)

۱۸- ورود (وارداً شریعة روزک)

۱۹- التماس (ملتمساً سنی الخیرات)

۲۰- اراده (مریداً وجهک)
۲۱- مسکنت (مستکیناً لعظمتک)

در مناجات نهم یعنی مناجات المحبّین نیز ۲۱ اصطلاح آمده است:

۱- محبّت (ذاق حلاوة محبّتک)
۲- قرب (من ذالّذی انس لقربک)
۳- ولایت (فاجعلنا ممّن اصطفیته لولایتک)
٤- ود (اخلصته لودک)
٥- لقاء (و شوقته الی لقائک)
٦- رضا (رضیته بقضائک)
۷- صدق (و بواته مقصد الصدق)
۸- معرفت (و خصصته بمعرفتک)
۹- عبادت (و اهلته لعبادتک)
۱۰- هیمان (و هیمت قلبه)
۱۱- مشاهده (واجتبیته لمشاهدتک)
۱۲- ذکر (والهمته ذکرک)
۱۳- شکر (و اوزعته شکرک)
۱٤- طاعت (شغلته بطاعتک)
۱٥- ارتیاح (اجعلنا ممن دابهم الارتیاح الیک)
۱٦- حنین (اجعلنا ممن دابهم الحنین)
۱۷- خشیت (دموعهم سائله من خشیتک)
۱۸- محبّت (قلوبهم متعلقه بمحبتک)
۱۹- معرفت ـ عرفان (و سبحات وجهه لقلوب عارفیه شائفه)

۲۰- اشتیاق (**یا منّی قلوب المشتاقین**)

۲۱- اسعاد (**و اجعلنی من اهل الاسعاد**)

در مناجات دوازدهم یعنی مناجاة العارفین، ۱۰ اصطلاح آمده است:

۱- شوق (**الهی فاجعلنا من الّذین ترسخت اشجار الشوق فی حدائق صدورهم**)

۲- قرب (**فی ریاض القرب یرتعون**)

۳- مکاشفه (**فی ریاض المکاشفه یرتعون**)

٤- کشف (**قد کشف الغطاء عن ابصارهم**)

٥- شرح صدر (**وانشرحت بتحقیق المعرفه صدورهم**)

٦- زهد (**علت لسبق السعادة فی الزهاده هممهم**)

۷- سرّ (**طاب فی مجلس الانس سرهم**)

۸- اطمینان (**اطمانت ... انفسهم**)

۹- یقین (**و تیقنت بالفوز ارواحهم**)

۱۰- عرفان (**اجعلنا من اخص عارفیک**)

حاصل آنکه در کتاب منازل السائرین که کامل‌ترین کتاب در زمینهٔ عرفان عملی و سیر و سلوک است، تعداد حالات و مقامات به صد مورد می‌رسد. این در حالی است که مقامات و حالاتی که در مناجات خمس‌عشر مطرح شده و ما به نمونه‌هایی از آن اشاره کردیم، ۱۵٦ مقام و حال است که اگر موارد تکراری را حذف کنیم، تقریباً نزدیک به صد مقام و حال باقی می‌ماند که از نظر تعداد بسیار نزدیک به تعداد مقامات و حالاتی است که در منازل السائرین مطرح شده است.

نکتهٔ مهم‌تر و جالب‌تر اینکه تعداد ۳٦ مورد از مقامات و حالاتی که در منازل السائرین مطرح شده، دقیقاً همان اصطلاح و لفظ در مناجات خمس‌عشر آمده است و این مشابهت‌ها در تعداد و در الفاظ می‌تواند معنی‌دار باشد:

۱- توبه ۲- انابه ۳- اعتصام ٤- فرار ٥- سماع ٦- خوف ۷- اشفاق ۸- خشوع ۹- زهد ۱۰- رجا ۱۱- رغبت ۱۲- مراقبه (رقیب) ۱۳-اخلاص ١٤- توکّل ١٥- ثقه ١٦- رضا ۱۷- شکر ۱۸- صدق ۱۹- قصد ۲۰- اراده ۲۱- یقین ۲۲- انس ۲۳- ذکر ٢٤- فقر ٢٥- مراد ٢٦- احسان ٢٧- محبّت ٢٨- طمأنینه (اطمینان) ٢٩- هیمان ۳۰- مکاشفه ۳۱- سرّ ۳۲- معرفت ۳۳- شوق (اشتیاق) ٣٤- اتّصال (وصل) ٣٥- فنا ٣٦- توحید.

با توجّه به آنچه گذشت، آیا جای این احتمال نیست که بگوییم همهٔ صوفیانی که در باب منازل و مراحل سلوک سخن گفته‌اند و به‌ویژه پیر هرات، علاوه بر کتب عرفانی که قبل از او وجود داشته و وی از آنها مطّلع بوده است و آنها را کامل و کافی ندیده است، از مناجات‌های پانزده‌گانه امام سجاد(ع) نیز بی‌اطّلاع نبوده است و شاید در تعداد منازل و مقامات و اصطلاحاتی که برای هر مقام و منزل به کار برده است، و امدار این مناجات‌ها باشد. تقدّم تاریخی مناجات‌ها بر **منازل السائرین** خواجه ، محدّث و مفسّربودن خواجه و عشق انصاری به اهل بیت(ع)، مواردی است که این احتمال را تقویت می‌کند.

حال نوبت آن است که به همین سیاق به منشاءها یا زمینه های شیعی سلوک شیخ گُرّکانی که ما از آن مطابق سخنانی که از او نقل شد به "سلوک مبتنی بر دعا" یاد کردیم، اشاره کنیم.

از شیخ ابوالقاسم گُرّکانی دربارهٔ دعا بر این سیاق پرسیدند که چون دل ما راضی است، فایده دعا چیست؟ گفت: اظهار عجز و نیاز در حضرت بی‌نیاز. در حکایتی دیگر، عطّار در **تذکرة الاولیا** از تأثیر دو بیتی شکرانه و سپاس‌گویی او در فتح و گشایش حال ابوسعید خبر می‌دهد، آنجا که گفته است:

من بی تو دمی قرار نتوانم کرد احسان تو را شمار نتوانم کرد

گر بر تن من زبان شود هر مویی　　　یک شکر تو از هزار نتوانم کـرد

حقیقت دعا در مکتب اهل بیت

کلمهٔ دعا و مشتقاتش که حدوداً بیش از ۲۰۰ بار در آیات قرآن کریم به کار رفته است، از ریشه "دَعَوَ" و به معنی خواندن و حاجت خواستن و استمداد است و گاهی مطلق خواندن از آن منظور است.

دعا در لغت به معنی صدا زدن و به یاری طلبیدن و در اصطلاح اهل شـرع، گفت‌وگو کردن با حق تعالی به نحو طلب حاجت و درخواست حل مشکلات از درگاه او و یا به نحو مناجات و یاد صفات جلال و جمال ذات اقدس اوست. امّـا حقیقت دعا توجّه ناقص به کاملِ مطلق برای رفع نـقص و احـتیاج خـود است و امری فطری و جبلی است که لازمهٔ آن، یأس از غیرحق و قطع طـمع از مـردم و انقطاع از غیرالله می‌باشد.

دعا در شرع مقدّس اسلام، یک عمل استحبابی به شمار می‌رود، آن هم یک عمل مستحب مؤکّد که تمام مسلمانان بر استحباب آن اجماع داشته و دارند. قرآن کریم و احادیث متواتره، مسلمین را به دعا امر نموده و نیکو بودن ایـن عـمل و اجابت دعا از سوی خدای مهربان در بین مسلمین امری ضروری تلقی می‌شود.

قرآن مجید از پیامبران بزرگ دعاهایی نقل می‌کند؛ از جمله:

۱- از آدم(ع) در سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۳.

۲- از نوح(ع) در سورهٔ نوح، آیهٔ ۲۸.

۳- از ابراهیم(ع) در سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۴۰.

۴- از سلیمان(ع) در سورهٔ نمل، آیهٔ ۱۹.

۵- از یونس(ع) در سورهٔ انبیا، آیات ۸۷- ۸۸.

٦- از یوسف(ع) در سورهٔ یوسف، آیهٔ ۳۳.
۷- از موسی(ع) در سورهٔ قصص، آیات ۲۱- ۲۲.
۸- از زکریّا(ع) در سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۳۸.
۹- از پیامبر اسلام(ص) در سورهٔ طه، آیهٔ ۱۱۳.

توجّه به دعاهای نقل شده از انبیا در قرآن و دعاهای وارده از معصومین(ع)، به خصوص دعای کمیل، عرفه، ابوحمزه ثمالی، مناجات شعبانیه، دعای مکارم الاخلاق، بی‌بدیل بودن این امر در درگاه خدای تعالی را اثبات می‌کند.

به مولای متّقیان علی(ع) به خاطر اینکه بسیار دعا کننده بود، "دَعّا" می‌گفتند: **وَکانَ امیرالمؤمنینَ رَجُلاً دَعّاءً.** آن حضرت می‌فرماید: «محبوب‌ترین کارها نزد خدا در روی زمین دعاست».

امام هشتم(ع) فرمود: «خود را به اسلحهٔ پیامبران مجهّز کنید». پرسیدند که اسلحهٔ پیامبران کدام است؟ پاسخ داد: «دعا و درخواست از خدا».

در حدیث آمده است: دعا مغز عبادت است. خداوند در قرآن به انسان دستورهای زیادی داده است و از جمله وی را به دعا و درخواست کردن از خدا امر نموده است. این تنها دستوری است که هشدار به همراه دارد: **انَّ الّذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنّم و آخرین**؛ آنان که از دعا و عبادت من اعراض و سرکشی کنند، با ذلّت و خواری داخل دوزخ شوند.

امام صادق(ع) می‌فرمایند: **علیکم بالدعاء فانّکم لا تقربون الی الله بمثله**؛ بر شما باد به دعا کردن، چرا که با هیچ چیز همانند دعا به خداوند نزدیک نخواهید شد. همچنین ایشان می فرمایند: **ما یعلم عظم ثواب الدعاء و تسبیح العبد فیما بینه و بین نفسه الاّ الله تبارک و تعالی.** و نیز آن حضرت فرمود: **ما ابرز عبد یده الی الله العزیز الجبّار عزّوجل الاّ استحیی الله عزّوجل ان یردها صفرا حتّی یجعل فیها من رحمته یشاء**؛ هیچ بنده‌ای دستانش را

به طرف خداوند عزیز جبّار بالا نمی‌گیرد، مگر آنکه خداوند شرم می‌کند از اینکه دستان او را خالی بازگرداند و در دستان او، آنچه‌که از رحمت خود بخواهد، قرار می‌دهد.

در واقع دعا، قبل از هر چیز، از مقام‌گوینده‌ای خبر می‌دهدکه در مقام انشای این مقولهٔ عظیم برآمده است. به تعبیری، بسیاری نمی‌دانندکه حال دعا، حالی است‌که انسان با صرف نظر از عالم‌کثرات به عالمی وارد شده‌که نام و نشانی ندارد و در آن لحظه صحیفهٔ نفس، بریده از همه چیز، به ملکوت پیوسته است و هرگز از آن عالم قدسی دست خالی برنمی‌گردد.

گرچه دعا در ظاهر درخواست رفع نیازهای مادّی و معنوی است، ولی در واقع اعتراف به بندگی، فقر و عجز انسان است. درست است‌که معمولاً دعا به شکل تکلّم الفاظ است، امّا الفاظ از ما فی الضمیر حکایت می‌کنند. حقیقت دعا وعبادت این است‌که انسان خود را بنده و مملوک خدا بداند، برای خود مالکیتی قائل نباشد و برای خود ارادهٔ مستقلّی در مقابل خدا قائل نباشد، بلکه خود و دارایی خود را از آنِ خدا بداند، به‌طورکامل تسلیم ارادهٔ او باشد، به عبد بودن خود در مقابل پروردگار اعتراف‌کند و از روی اختیار، بندگی تکوینی خود را در مقابل خدا اظهار بدارد؛ در برابر خدا اظهارکندکه تو خدایی و من بنده توام، تو عزیزی و من ذلیلم، تو مالکی و من مملوکم، تو ربّی و من مربوبم. در مناجات اسوهٔ عارفان حضرت علی (ع) آمده است: **اِلهی اَنْتَ الْخالِقُ وَ اَنَا الْمَخْلُوقُ وَ اَنْتَ الْمالِکُ وَ اَنَاالْمَمْلُوکُ و اَنْتَ الرَّبُّ وَ اَنَا الْعَبْدُ... وَ اَنْتَ الْقَوِیُّ وَ اَنَا الضَّعِیفُ.**[1]

---

۱. بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۳۹۱، روایت ۳۱. برای درک اهمیّت دعا و نیایش از نظر امامان اهل بیت(ع) می‌توان به کتب زیر مراجعه کرد:
بلدالامین کفعمی، عدة الداعی ابن فهد، مصباح الزائر، زاد المعاد علّامه مجلسی ، کتاب دعا الکافی، کتاب دعا بحار الأنوار، صحیفه سجادیه، بخشی از نهج البلاغة و از همه رایج‌تر مفاتیح الجنان محدّث قمی.

اصل همهٔ عبادات و روح آنها، همین توجّه قلبی است و حرکات و ذکر زبانی، جلوهٔ این حقیقت است و دعا نشان‌دهندهٔ اعتقاد به مالکیت، ربوبیّت، عزّت و قدرت الهی در عمل است.

توجّه به نکته‌ای که در پی می‌آید نیز دلیل روشنی بر بی بدیل بودن دعا در رابطهٔ انسان با خدای تعالی و نیز شاخص‌بودن عنصر دعا در عرفان شیعه تواند بود و آن اینکه به‌طور قطع اگر برنامه‌های ارائه شده از سوی امامان شیعه برای دعا و ایستادن به درگاه خداوند، از تعداد کلّ روزهای سال بیشتر نباشد، کمتر نیست. دقّت در دستورالعمل‌ها به خوبی مثبِت این امر است. به عنوان شاهد به نمونه‌هایی اشاره می شود: دعای اوّل سال و آخر سال؛ دعای اوّل هر ماه و دعای وسط هر ماه و دعای آخر هر ماه؛ ادعیهٔ اوّل هر هفته، وسط هر هفته، آخر هر هفته و نیز ادعیهٔ مخصوص هر روز هفته؛ ادعیهٔ مناسبت‌های خاص مثلاً ازدواج، تولّد، جوانی، پیری، احتضار و مرگ و....؛ ادعیهٔ زمان‌های خاص مثلاً ادعیه قبل از طلوع فجر، بعد از طلوع فجر، بالا آمدن خورشید، زوال خورشید، غروب خورشید، رؤیت ماه و....؛ ادعیهٔ مخصوص هر نماز؛ ادعیهٔ شب‌های خاص؛ ادعیهٔ روزهای خاص؛ ادعیهٔ حوادث خاص مثلاً ماه گرفتگی، خورشیدگرفتگی، سیل، زلزله، طوفان؛ ادعیه مربوط به مرزداران؛ ادعیهٔ سفر؛ ادعیهٔ بعد از زیارات و....

از باب اینکه:

سوی شه از باغ شاخی آورند — باغ و بستان راکجا آنجا برند

به همین گزارش که هر کتاب دعایی به روشنی مؤیّد آن است و نیز نمونه‌های اندک از هزار، در کلمات اهل بیت(ع)، در اشاره به اهمیّت دعا به عنوان مبادی نظری دعا، اکتفا می‌کنیم. نوبت آن است که به نمونه‌هایی از ادعیه و مناجات‌های اهل بیت(ع) و گفتگوی آنان با خدای تبارک و تعالی اشاره کنیم:

اِلهی اَنَا الْفَقیرُ فی غِنایَ فَکَیْفَ لا اَکُونُ فَقیراً فی فَقْری

هَا أَنَا أَتَوَسَّلُ اِلَیْکَ بِفَقْرِی اِلَیْکَ وَ کَیْفَ أَتَوَسَّلُ اِلَیْکَ بِمَا هُوَ مَحَال أَنْ یَصِلَ اِلَـیْکَ، أَمْ کَـیْفَ أَشْکُو اِلَیْکَ حَالِی وَ هُوَ لا یَخْفَی عَلَیْکَ، أَمْ کَیْفَ أُتَرْجِمُ بِمَقَالِی وَ هُوَ مِنْکَ بَرَز اِلَیْکَ، أَمْ کَیْفَ تُخَیِّبُ آمَالِی وَ هِیَ قَدْ وَفَدَتْ اِلَیْکَ، أَمْ کَیْفَ لا تُحْسِنُ أَحْوَالِی وَ بِکَ قَامَتْ.

اِلَهِی مَنْ کَانَتْ مَحَاسِنُهُ مَسَاوِیَ، فَکَیْفَ لا تَکُونُ مَسَاوِیهِ مَسَاوِیَ، وَ مَنْ کَانَتْ حَقَائِقُهُ دَعَاوِیَ، فَکَیْفَ لا تَکُونُ دَعَاوِیهِ دَعَاوِیَ.

اِلهی تَرَدُّدی فِی الأثارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ فَاجْمَعْنی عَلَیْکَ بِخِدْمَة تُوصِلُنی اِلَیْکَ کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ بِما هُوَ فی وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ اِلَیْکَ اَیَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّـهُورِ مـا لَـیْسَ لَکَ حَـتّی یَکُـونَ هُـوَ الْمُظْهِرَلَکَ مَتی غِبْتَ حَتّی تَحْتاجَ اِلی دَلیل یَدُلُّ عَلیْکَ وَمَتی بَعُدْتَ حَتّی تَکُونَ الأثارُ هِـیَ الَّـتی تُوصِلُ اِلَیْکَ عَمِیَتْ عَیْنٌ لا تَراکَ عَلَیْهارَقیباً وَخَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْد لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّکَ نَصیب لَهِی هَذَا ذُلّی ظَاهِرٌ بَیْنَ یَدَیْکَ وَ هَذَا حَالِی لا یَخْفَی عَلَیْکَ مِنْکَ أَطْلُبُ الْوُصُولَ اِلَـیْکَ وَ بِکَ أَسْـتَدِلُّ عَلَیْکَ فَاهْدِنِی بِنُورِکَ اِلَیْکَ وَأَقِمْنِی بِصِدْقِ الْعُبُودِیَّةِ بَیْنَ یَدَیْکَ.

الهی و سیّدی ،لئن أدخلتنی النّار لأخبرن أهل النّار بحبّی لک.

الهی حبب الی لقاءک و أحبب لقائی لک و اجعل لی فی لقائک الرحة و الفرج و الکرامة.

اللّهم انی أسألک ایماناً لا أجل له دون لقائک.

اِلَهِی عَلِّمْنِی مِنْ عِلْمِکَ الْمَخْزُونِ وَ صُنِّی بِسِتْرِکَ الْمَصُونِ اِلَهِی حَقِّقْنِی بِحَقَائِقِ أَهْلِ الْقُرْبِ وَ اسْلُکْ بِی مَسْلَکَ أَهْلِ الْجَذْبِ.

الهی ماذا وَجَدَ مَنْ فَقَدَکَ وَمَا الَّذی فَقَدَ مَنْ وَجَدَکَ لَقَدْ خابَ مَنْ رَضِیَ دُونَکَ بَدَلاً وَلَقَدْ خَسِرَ مَنْ بَغی عَنْکَ مُتَحَوِّلا.

اِلهی کَیْفَ لا اَفْتَقِرُ وَ اَنْتَ الَّذی فِی الْفُقَرآءِ اَقَمْتَنی اَمْ کَیْفَ اَفْتَقِرُ وَاَنْتَ الَّذی بِجُودِکَ اَغْنَیْتَنی.[1]

اللّهُمَّ اِنَّ الْغَنِیَّ مَنِ اسْتَغْنی بِکَ وَ افْتَقَرَ اِلَیْکَ، وَ الْفَقیرَ مَنِ اسْتَغْنی بِخَلْقِکَ عَنْکَ، فَصَلِّ عَلی

---

۱. دعای عرفهٔ امام حسین(ع).

مُحَمَّد وَ الِ مُحَمَّد ، وَ أَغْنِنِی عَنْ خَلْقِکَ بِکَ ، وَ اجْعَلْنِی مِمَّنْ لا یَبْسُطُ کَفّاً اِلاّ اِلَیْکَ.

مولای یا مولای، انت الغنی و انا الفقیر و هل یرحم الفقیر الا الغنی...

رَبِّ اِنّی لِمآ اَنزَلتَ اِلَیَّ مِن خَیر فَقیر.[۱]

اَللّهُمَّ وَ اَسْئَلُکَ سُؤالَ مَنِ اشْتَدَّتْ فاقَتُهُ؛

یا سَیِّدِی فَکَیْفَ لی وَ اَنَا عَبْدُکَ الضَّعیفُ الذَّلیلُ الْحَقیرُ الْمِسْکینُ الْمُسْتَکینُ؛

یا اِلهی وَ سَیِّدی وَ مَوْلایَ وَ مالِکَ رِقّی یا مَنْ بِیَدِهِ ناصِیَتی یا عَلیماً بِضُرّی وَ مَسْکَنَتی یا خَبیراً بِفَقْری وَ فاقَتی.[۲]

اِلَهِی اِنْ أَخَذْتَنِی بِجُرْمِی أَخَذْتُکَ بِعَفْوِکَ وَ اِنْ أَخَذْتَنِی بِذُنُوبِی أَخَذْتُکَ بِمَغْفِرَتِکَ وَ اِنْ أَدْخَلْتَنِی النَّارَ أَعْلَمْتُ أَهْلَهَا أَنِّی احبّک.

اِلَهِی اعْتِذَارِی اِلَیْکَ اعْتِذَارُ مَنْ لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْ قَبُولِ عُذْرِهِ فَاقْبَلْ عُذْرِی یَا أَکْرَمَ مَنِ اعْتَذَرَ اِلَیْهِ الْمُسِیئُونَ.

اِلَهِی هَبْ لِی کَمَالَ الانْقِطَاعِ اِلَیْکَ وَ أَنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِیَاءِ نَظَرِهَا اِلَیْکَ حَتَّی تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ اِلَی مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَ تَصِیرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِکَ.

اِلَهِی وَ أَلْحِقْنِی بِنُورِ عِزِّکَ الْأَبْهَجِ فَأَکُونَ لَکَ عَارِفا وَ عَنْ سِوَاکَ مُنْحَرِفا وَ مِنْکَ خَائِفا مُرَاقِبا یَا ذَا الْجَلالِ وَ الْإِکْرَامِ وَ صَلَّی اللَّهُ عَلَی مُحَمَّد رَسُولِهِ وَ آلِهِ الطَّاهِرِینَ وَ سَلَّمَ تَسْلِیما کَثِیرا.[۳]

مناجات تائبین، شاکین، خائفین، راجین، راغبین، شاکران، مطیعان، مریدان، محبّین، متوسّلین، نیازمندان، عارفان، ذاکران، معتصمین و مناجات زاهدان هریک نمونه‌های دیگری در آموزش دعا و عرض حال و نیاز بردن به درگاه خداوند بی‌نیازند. توجّه به نمونه‌هایی از این دسته از نیایش‌های امام سجّاد(ع)، برای نمایاندن چشمه سار اصلی و بی‌بدیل عرفان و معنویت اسلامی کفایت

۱. زیارت ناحیهٔ مقدّسه.
۲. دعای کمیل.
۳. مناجات شعبانیه.

می‌کند:

اِلهی هَلْ یَرْجِعُ الْعَبْدُ الأبِقُ اِلاّ اِلی مَوْلاهُ اَمْ هَلْ یُجیرُهُ مِنْ سَخَطِهِ اَحَدٌ سِواهُ.

اِلهی اِنْ کانَ قَبُحَ الذَّنْبُ مِنْ عَبْدِکَ فَلْیَحْسُنِ الْعَفْوُ مِنْ عِنْدِک...َ (مناجات توبه کنندگان)

اِلهی اِلَیْکَ اَشْکُو قَلْباً قاسِیاً مَعَ الْوَسْواسِ مُتَقَلِّباً وَبِالرَّیْنِ وَالطَّبْعِ مُتَلَبِّساً وَعَیْناً عَنِ الْبُکاَّءِ مِنْ خَوْفِکَ جامِدَةً وِ اِلی ما تَسُرُّها طامِحَةً ...اِلهی لا حَوْلَ لی وَلا قُوَّةَ اِلاّ بِقُدْرَتِکَ وَلا نَجاةَ لی مِنْ مَکارِهِ الدُّنْیا اِلاّ بِعِصْمَتِکَ.... (مناجات شکوه کنندگان)

اِلهی اَتَراکَ بَعْدَ الأیمانِ بِکَ تُعَذِّبُنی اَمْ بَعْدَ حُبّی اِیّاکَ تُبَعِّدُنی اَمْ مَعَ رَجاَّئی لِرَحْمَتِکَ وَصَفْحِکَ تَحْرِمُنی اَمْ مَعَ اسْتِجارَتی بِعَفْوِکَتُسْلِمُنی حاشا لِوَجْهِکَ الْکَریمِ اَنْ تُخَیِّبَنی.... (مناجات خائفان)

یَا مَنْ لا یَرِدُّ سآَّئِلَهُ وَلا یُخَیِّبُ امِلهُ یا مَنْ بابُهُ مَفْتُوحٌ لِداعیهِ وَحِجابُهُ مَرْفُوعٌ لِراجیهِ اَسْئَلُکَ بِکَرَمِکَ اَنْ تَمُنَّ عَلَیَّ مِنْ عَطاَّئِکَ بِما تَقِرُّ بِهِ عَیْنی وَمِنْ رَجاَّئِکَ بِما تَطْمَئِنُّ بِهِ نَفْسی وَمِنَ الْیَقینِ بِما تُهَوِّنُ بِهِ عَلَیَّ مُصیباتِ الدُّنْیا وَتَجْلُو بِهِ عَنْ بَصیرَتی غَشَواتِ الْعَمی بِرَحْمَتِکَ یا اَرْحَمَ الرّاحِمینَ (مناجات امیدواران)

اِلهی اِنْ کانَ قَلَّ زادی فِی الْمَسیرِ اِلَیْکَ فَلَقَدْ حَسُنَ ظَنّی بِالتَّوَکُّلِ عَلَیْکَ... اَسْئَلُکَ بِسُبُحاتِ وَجْهِکَ وَبِاَنْوارِ قُدْسِکَ وَاَبْتَهِلُ اِلَیْکَ بِعَواطِفِ رَحْمَتِکَ وَلَطاَّئِفِ بِرِّکَ اَنْ تُحَقِّقَ ظَنّی بِما اُؤَمِّلُهُ مِنْ جَزیلِ اِکْرامِکَ وَجَمیلِ اِنْعامِکَ فِی الْقُرْبی مِنْکَ وَالزُّلْفی لَدَیْکَ وَالتَّمَتُّعِ بِالنَّظَرِ اِلَیْکَ وَها اَنَا مُتَعَرِّض لِنَفَحاتِ رَوْحِکَ وَعَطْفِکَ.... (مناجات مشتاقان)

اِلهی مَنْ ذَاالَّذی ذاقَ حَلاوَةَ مَحَبَّتِکَ فَرامَ مِنْکَ بَدَلاً وَمَنْ ذَاالَّذی اَنِسَ بِقُرْبِکَ فَابْتَغی عَنْکَ حِوَلاً اِلهی فَاجْعَلْنا مِمَّنِ اصْطَفَیْتَهُ لِقُرْبِکَ وَوِلایَتِکَ وَاَخْلَصْتَهُ لِوُدِّکَ وَمَحَبَّتِکَ وَشَوَّقْتَهُ اِلی لِقاَّئِکَ َارَضَّیْتَهُ بِقَضاَّئِکَ وَمَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ اِلی وَجْهِکَوَاجْتَبَیْتَهُ لِمُشاهَدَتِکَ وَاَخْلَیْتَ وَجْهَهُ لَکَ وَفَرَّغْتَ فُؤ ادَهُ لِحُبِّکَ اَللّهُمَّ اجْعَلْنا مِمَّنْ داءبُهُمُ الأرْتِیاحُ اِلَیْکَ وَالْحَنینُ وَدَهْرُهُمُ الزَّفْرَةُ وَالأنینُ جِباهُهُمْ ساجِدَة لِعَظَمَتِکَ وَعُیُونُهُمْ ساهِرَة فی خِدْمَتِکَ وَدُمُوعُهُمْ سآَّئِلَة مِنْ خَشْیَتِکَ وَقُلُوبُهُمْ مُتَعَلِّقَة بِمَحَبَّتِکَ

وَاَفْئِدَتُهُمْ مُنْخَلِعَة مِنْ مَهابَتِکَ یا مَنْ اَنْوارُ قُدْسِهِ لاِبْصارِ مُحِبّیهِ رائِقَة وَسُبُحاتُ وَجْهِهِ لِقُلُوبِ عارِفیهِ شائِقَة یا مُنی قُلُوبِ الْمُشْتاقینَ وَیا غایَةَ امالِ الْمُحِبّینَ اَسْئَلُکَ حُبَّکَ وَحُبَّ مَنْ یُحِبُّکَ وَحُبَّ کُلِّ عَمَل یُوصِلُنی اِلی قُرْبِکَ. (مناجات دوستان)

اِلهی فَاجْعَلْنا مِنَ الَّذینَ تَرَسَّخَتْ اَشْجارُ الشَّوْقِ اِلَیْکَ فی حَدائِقِ صُدُورِهِمْ وَاَخَذَتْ لَوْعَةُ مَحَبَّتِکَ بِمَجامِعِ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ اِلی اَوْکارِ الاَفْکارِ یَأْوُونَ وَفی رِیاضِ الْقُرْبِ وَالْمُکاشَفَةِ یَرْتَعُونَ وَمِنْ حِیاضِ الْمَحَبَّةِ بِکَأْسِ الْمُلاطَفَةِ یَکْرَعُونَ وَشَرایِعَ مُصافاتِ یَرِدُونَ قَدْ کُشِفَ الْغِطاءُ عَنْ اَبْصارِهِمْ وَانْجَلَتْ ظُلْمَةُ الرَّیْبِ عَنْ عَقائِدِهِمْ وَضَمائِرِهِمْ وَانْتَفَتْ مُخالَجَةُ الشَّکِّ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَسَرائِرِهِمْ وَانْشَرَحَتْ بِتَحْقیقِ الْمَعْرِفَةِ صُدُورُهُمْ... وَقَرَّتْ بِالنَّظَرِ اِلی مَحْبُوبِهِمْ اَعْیُنُهُمْ. (مناجات عارفان)

الهی بِکَ هامَتِ الْقُلُوبُ الْوالِهَةُ وَعَلی مَعْرِفَتِکَ جُمِعَتِ الْعُقُولُ الْمُتَبایِنَةُ فَلاتَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ اِلاّ بِذِکْراکَ وَلا تَسْکُنُ النُّفُوسُ اِلاّ عِنْدَ رُؤْیاکَ. (مناجات یادکنندگان حق)

جمع‌بندی و نتیجه گیری:

زمانی یکی از نویسندگان معاصر[1] در پاسخ به برخی از شرق‌شناسان و نیز برخی مسلمانان که عرفان اسلامی را مأخوذ از دیگر ادیان و مکاتب یعنی مجموعه‌ای از عوامل مسیحی، هندی، یهودی، نوافلاطونی، مکاتب و آیین‌های ایران باستان همچون مانی، زرتشت، مکاتب و آیین‌های چینی همچون تائوئیسم، مکاتب و آیین‌های یونان باستان مانند گنوسیسم،[2] دانسته بودند، نوشت: فرض اینکه این جریان (تصوّف و عرفان اسلامی) در دامن اسلام به ناچار یک منشأ غیراسلامی داشته باشد، موجّه و معقول نیست و تئوری‌هایی از قبیل آنچه ذکر شده و یا اینکه تصوّف و عرفان اسلامی عکس‌العمل ذهن و دماغ

---

۱. ارزش میراث صوفیه، صص ۱۰ـ۱۳.

۲. ر.ک: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، صص ۲۴۵ ـ ۲۵۸؛ تاریخ تصوّف در اسلام، صص ۶۵ـ۱۸۰.

آریایی در مقابل مذاهب و عقاید سامی باشد و یا نوعی عصیان و سرکشی منفی در برابر مذهب و یا دین اسلام باشد، از مقولهٔ خیالبافی‌های شاعرانه و در دنیای علمی، شوخ‌چشمی و گستاخی دانسته و غیرقابل دفاع اعلام کرد.

علّامه شهید مطهّری نیز در نقد دیدگاه‌هایی که برای عرفان و تصوّف اسلامی منشأ اجنبی از اسلام جسته‌اند، با استناد به برخی آیات از جمله **هو الاوّل و الاخر و الظاهر و الباطن**،[1] **قد افلح من زکّیها و قد خاب من دسیها**...[2] نوشتند: «اینها و غیر اینها کافی بوده که الهام‌بخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود».

و در ادامه، ایشان دربارهٔ تأثیر ژرف احادیث و ادعیه مکتب اهل بیت در شکل‌گیری این جریان می‌نویسند: زندگی و حالات و مناجات رسول اکرم(ص) سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملوّ از اشارات عرفانی است. دعاهای رسول اکرم(ص) فراوان مورد استشهاد و استناد عرفا قرار گرفته است و کلمات امام علی(ع) الهام‌بخش معنویت و معرفتی متعالی است. دعاهای اسلامی، مخصوصاً شیعی، گنجینه‌ای از معارف است از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه و دعاهای **صحیفهٔ سجّادیه**، آیا با وجود این همه منابع، جای این هست که ما در جستجوی یک منبع خارجی باشیم و این دریای عظیم و سرشار از اندیشه‌های معنوی را انکار کنیم.[3] چنانکه معمار بزرگ انقلاب اسلامی امام خمینی ــ قدّس سرّه ــ در این‌باره می‌فرمایند: «از امور مهمّه‌ای که تنبّه به آن لازم است و اخوان مؤمنین و خصوصاً اهل علم ــ کثراللّه امثالهم ــ باید در نظر داشته

---

۱. سورهٔ حدید، آیهٔ ۳.
۲. سورهٔ شمس، آیهٔ ۹.
۳. خدمات متقابل اسلام و ایران، صص ۵۴۹ـ۵۵۷ (با تصرّف و تلخیص)؛ ر.ک: آشنایی با علوم اسلامی، صص، ۱۵۸ـ۲۰۲.

باشند، آن است که اگر کلامی از بعضی علمای نفس و اهل معرفت دیدند یا شنیدند، به مجرّد آنکه به‌گوش آنها آشنا نیست یا مبنی بر اصطلاحی است که آنها را از آن حظّی نیست، بدون حُجّت شرعیه رمی به فساد و بطلان نکنند و از اهل آن توهین و تحقیر ننمایند...».[1]

انّی اقسم بروح الحبیب ان کلماتهم ـ نوعیاً ـ هی شرح لما بینه القرآن و الحدیث؛ به جان دوست قسم، کلمات نوع آنها شرح بیانات قرآن و حدیث است.

آیا در کلمات کدام عارف بالاتر از این حدیث که در کتب شیعه و سُنّی نقل شده و از احادیث متواتره است را می‌توان دید که می‌فرماید: هیچ بنده‌ای از بندگانم با هیچ کاری به اندازهٔ تحفّظ بر واجبات ــ که محبوب‌ترین چیزها نزد من است ــ به من تقرّب نمی‌جوید. او با نشستن در پرتو نوافل به من نزدیک‌تر می‌شود تا آنگه محبوب من واقع می‌شود و آنگاه هست که خودْ گوش او می‌شوم در شنیدن، چشم او در دیدن، زبان او در سخن گفتن و دست او در اعمال قدرت، لب باز کند جوابش دهم و درخواست کند عطایش دهم.[2]

با عنایت به آنچه اشاره شد، می‌توان گفت شاخصهٔ مهم عرفان شیعه، ابتنای آن بر دعا و مناجات است و امامان اهل بیت(ع) به‌طور دقیق و کامل، برای لحظه لحظه بهره‌مندی انسان و توجّه او به حقیقت هستی، برنامه داده اند و با همهٔ عظمت شأن و مقام والای قربی که داشته‌اند، همواره چونان نیازمند و فقیری که بسیار نیازمند است، به درگاه حضرت حق عرض حال برده و از غنی مطلق درخواست توفیق بیشتر کرده‌اند و این دریای عظیم و این گوهرهای ناب، در

---

۱. سرّالصلاة، صص ۳۸ـ۳۹؛ ر.ک: مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة، ص ۳۶؛ پرواز در ملکوت، صص ۸۳ـ۸۵.

۲. اصول کافی، ص ۵۳؛ ر.ک: رساله لقاء اللّه به ضمیمهٔ مقاله منتشر نشده در لقاء اللّه از امام خمینی، صص ۲۵۵ ـ ۲۵۷؛ مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة، ص ۳۶.

دسترس مسلمانان بوده است و عارفان مسلمان که هدف آنان دستیابی به مراتب عالی قرب الهی بوده است و از آن جمله شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، در پرتو شعاع انوار ادعیهٔ اهل بیت(ع) به سوی این مراتب و کمالات در قوس صعود، گام زده‌اند.

منابع

۱ـ امام علی بن ابی‌طالب(ع)، **نهج البلاغه**، انتشارات دار الهجرة، قم.

۲ـ امام سجّاد(ع)، **الصحیفة السّجادیة**، دفتر نشر الهادی قم، ۱۳۷۶.

۳ـ امام خمینی، **اربعین حدیث**، چ ۳، انتشارات طه، ۱۳۶۸.

۴ـ ـــــــــــ، **پرواز در ملکوت، شرح و تفسیر آداب الصلوة**، سیّد احمد فهری، چ ۶، انتشارات فیض کاشانی، ۱۳۷۲.

۵ـ ـــــــــــ، **سرّالصلاة (معراج السالکین و صلوةالعارفین)**، چ ۶، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۸.

۶ـ ـــــــــــ، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، چ ۲، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۷.

۷ـ ـــــــــــ، **شرح دعای سحر**، ترجمهٔ سیّد احمد فهری، ویرایش و تصحیح: حسین استاد ولی، چ ۲، انتشارات فیض کاشانی، ۱۳۸۰.

۸ـ ـــــــــــ، **مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة**، مقدّمه: سیّد جلال آشتیانی، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.

۹ـ آملی، سیّدحیدر، **جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود**

فی معرفة الوجود، چ ۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳٦۸.

۱۰ـ الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، چ ٥، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

۱۱ـ الهامی، داوود، جستجو در عرفان اسلامی، انتشارات مکتب اسلام، ۱۳۷٦.

۱۲ـ دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمّد معین و سیّد جعفر شهیدی، چ ۲ (از دور جدید)، مؤسّسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

۱۳ـ رفیق، العجم، موسوعة مصطلحات التصوّف الاسلامی، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۹م.

۱٤ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چ ۳، امیرکبیر، ۱۳٥۳.

۱٥ـ ــــــــــــــــــ، جستجو در تصوّف ایران، امیرکبیر، ۱۳۷٥.

۱٦ـ سجّادی، سیّدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، طهوری، ۱۳۷۹.

۱۷ـ سراج طوسی، ابی‌نصر محمّد، اللّمع فی التصوّف، با تحقیق و مقدّمه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثه بمصر و مکتبة المثنی ببغداد، بی‌تا.

۱۸ـ شوشتری، نورالله بن شریف‌الدّین، مجالس المؤمنین، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۳٥ / ۱۳۷٥ق.

۱۹ـ شیرازی، محمّد معصوم بن زین العابدین، طرائق الحقائق، سنائی، ۱۳۸۲.

۲۰ـ غنی، قاسم، تاریخ تصوّف در اسلام و تطوّرات و تحوّلات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، چ ۷، زوّار، ۱۳۷٥.

۲۱ـ قمی، شیخ عبّاس، کلّیات مفاتیح الجنان، نشر روح، ۱۳۸۵.

۲۲ـ کاشانی، عبدالرّزاق، شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، تحقیق و تعلیق: محسن بیدار، قم، بیدار، ۱۳۷۲.

۲۳ـ کلابادی، محمّد بن اسحاق، التعرّف لمذهب اهل التصوّف، تعلیقهٔ احمد شمس الدّین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۳ هـ . ق.

۲٤ـ کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی (اصول و فروع)، تهران، دار الکتب اسلامیة، ۱۳٦٥.

۲٥ـ لاهیجی، عبدالرّزاق بن علی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، مؤسّسه الامام الصادق.

۲٦ـ مجلسی، محمّدباقر، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثه، ۱٤۰۳ ق.

۲۷ـ مطهّری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، صدرا.

۲۸ـ ــــــــــــــ، خدمات متقابل اسلام و ایران، چ ۱۲، صدرا، ۱۳٦۲.

۲۹ـ مکّی، ابوطالب، قوّت القلوب فی معاملة المحبوب، تحقیق: سعید نسیب مکارم، دارصادر، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۹۹٥ م.

۳۰ـ ملکی، میرزا جواد، رساله لقاء اللّه به ضمیمه مقاله منتشر نشده در لقاء اللّه از امام خمینی، چ ٤، تهران، انتشارات فیض کاشانی ، ۱۳۷۰.

۳۱ـ هجویری، علی‌بن عثمان الجُلّابی، کشف المحجوب، تصحیح: د. ژوکوفسکی، با مقدّمه قاسم انصاری، کتابخانه طهوری، ۱۳٥۸ هـ . ق.

فضای ادبی و فرهنگی عصر گُرّگانی

دکتر سیدحسن شهرستانی[1]

مقدّمه

محیط فرهنگی هر اندیشمندی در آرا و تفکّرات او تأثیر به‌سزایی دارد. از جملهٔ مهم‌ترین عناصر و ارکان فرهنگ هر ملّت در هر دوره، ادبیات آن عصر است.

بزرگان اهل معرفت که وظیفهٔ ارشاد و هدایت معنوی جوامع را به عهده داشته‌اند، از زبان و ادبیات فاخر و اثرگذار به عنوان ابزاری لازم و مفید برای تربیت شاگردان و مریدان و نیز ارائهٔ معارفشان بهرهٔ فراوان برده‌اند، تا آنجاکه برخی از آنان نه تنها پیام‌های عرفانی خود را در قالب‌های نظم و نثر زیبا عرضه می‌داشتند، بلکه خود از شاعران و نویسندگان بزرگ تاریخ ادبیات ایران به حساب می‌آیند. بنابراین بررسی فضای ادبی و فرهنگی زمان آن بزرگان، و ماضی و مستقبل ایشان، ضروری است.

---

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه هنر.

در این مجال، به سبک، آرا و افکار شاعران و نویسندگان و شعر و نثر معاصر حکیم گُرّکانی به اختصار می‌پردازیم:

شعر معاصر دورهٔ گُرّکانی یعنی حدود سال‌های ۳۵۰ تا ۴۵۰ هجری قمری، عموماً به سبک خراسانی است. در این سبک عمدتاً سادگی بیان و حضور اندک واژه‌های عربی مورد نظر شاعر است. صنایع و پیچیدگی‌های کلامی که بعدها در سبک‌های عراقی و هندی (اصفهانی) فراوان دیده می‌شود، در سبک خراسانی کمتر است. مضامین و موضوعات مطرح در شعر این دوره بیشتر عبارتند از: بیان داستان‌های تاریخی و افسانه‌های کهن، توصیف ظواهر طبیعت، مباحث اخلاقی و تعلیمی، مدح، مرثیه و ... .

در میان انواع شعر، قصیده بیش از غزل مورد توجه بوده است. دیگر انواع شعر چون مثنوی (به‌ویژه مثنوی‌های حماسی و داستانی)، قطعه و رباعی نیز سروده می‌شده است. کسائی مروزی، فرّخی، عنصری، فردوسی، منوچهری، اسدی طوسی و... تا ناصر خسرو، مشهورترین شاعران این دوره‌اند. مشایخی چون ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری که دارای آثار فاخر و دلنشین عرفانی به نظم و نثر هستند، در این زمان می‌زیسته‌اند.

نثر این دوره نیز ساده یا مُرسَل است. به این نثرْ ساده می‌گفته‌اند، چون پیچیدگی‌های کلامی در آن اندک است. صنایع لفظی و معنوی ــ آنچنان که در نثر مصنوع و فنی ادوار بعد دیده می شود ــ کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرد. جملات از سادگی در عین استحکام و استواری برخوردارند. بیان موجز و وصف نیکو و به اندازه از جملهٔ این ویژگی‌هاست. توجّه کنیم که سادگی نثر به معنای سادگی و سطحی بودن محتوای متون و آثار نیست. عمیق‌ترین و عالی‌ترین پیام‌های حکمی، تربیتی و عرفانی با این نثر بیان شده است؛ همچنین چون در مکاتبات و

مراسلات رسمی از این نثر استفاده می شده، به آن نثر مرسل گفته‌اند.

آثار بسیار ارزشمندی در این دوره عمدتاً به همین نثر ــ و بسیار اندک به نثر مسجّع ــ تألیف و تصنیف شده است. آثاری چون:

تاریخ و تفسیر طبری، **رسالهٔ قشیریه**، **کشف المحجوب**، **تاریخ بیهقی**، **اسرارالتوحید**، **زادالمسافرین**، **سفرنامهٔ ناصرخسرو**، **قابوسنامه** و برخی آثار خواجه عبدالله انصاری و... . به‌خصوص **اسرارالتوحید** و **سخنان و حالات ابوسعید ابوالخیر** نمونهٔ سبک بیان و نگارش حکیم گُرّکانی است؛ چراکه این دو بـه هـم ارادت می‌ورزیده و شاگردانشان را نزد هم می‌فرستاده‌اند.

بررسی ویژگی‌های این متون، ما را به سبک نگارش حکیم گُرّکانی در قالب و مضمون ــ یا به تعبیر اصحاب هنر، فرم و محتوا ــ رهنمون می‌شود. ویژگی‌های مشترک این متون را در عنوان‌های زیر می‌توان خلاصه کرد:

الف ـ در قالب (فرم):

۱ ـ نثر ساده و بی‌تکلّف است.

۲ ـ جمله‌ها فشرده و موجز است و از اطناب در سخن پرهیز می شود (مگر به ضرورت و بسیار اندک).

۳ ـ توصیف‌ها نیکو، مناسب و به‌جا و نیز به اندازه بیان می‌شود (نمونه‌های خوب آن را در **تاریخ بیهقی** و **سفرنامهٔ ناصرخسرو** می‌توان دید).

ب ـ در مضمون (محتوا):

۱ ـ صراحت و صداقت بیان

۲ ـ جامعیت و تعادل

۳ ـ تأکید بر دانایی و خردورزی

۴ ـ پای‌بندی به شریعت (یا لااقل هماهنگی با احکام مسلّم و محکم دین).

از حکیم ابوالقاسم گُرّکانی آثار مکتوب قابل توجّهی در دست نیست تا بتوان مستقیماً سبک و محتوای آن آثار را بررسی کرد؛ امّا از آنجاکه به بیان امیرالمؤمنین علی(ع): **الاصدقاء نفس واحده فی جسوم متفرقه** (دوستان صمیمی نفس واحدی در جسم‌های پراکنده هستند)، مطالعهٔ آثار و تعلیمات بزرگانی چون ابوسعید ابوالخیر که از اصدقای حکیم گُرّکانی است، ما را به افکار و عقاید وی رهنمون می‌شود. مؤیّد این مطلب حکایتی در **اسرارالتوحید**[۱] است که: روزی شیخ ما ابوسعید قدّس‌الله روحه العزیز و شیخ ابوالقاسم گُرّکانی رحمت‌الله علیه در طوس باهم نشسته بودند بر یک تخت و جمعی درویشان پیش ایشان ایستاده. به‌دلِ درویشی بگذشت که آیا منزلت این هر دو بزرگ چیست؟ شیخ ما بوسعید روی بدان درویش کرد و گفت: «هرکس خواهد که دو پادشاه به‌هم بیند، در یک جای، در یک وقت، بر یک تخت، بر یک دل، گو درنگر».

علاوه بر آن دکتر شفیعی کدکنی در تعلیقات محقّقانهٔ خود بر **اسرارالتوحید**، گُرّکانی را از اقران ابوسعید «هم به لحاظ نوع تعالیم و هم به لحاظ دیدارها و آشنایی‌ها» می‌شمرد.[۲] از سوی دیگر شیوهٔ بیان و نگارش وی را نه تنها در **اسرارالتوحید** که در آثاری چون **تاریخ بیهقی**، **سفرنامه ناصر خسرو** و **کشف‌المحجوب** نیز می‌توان دریافت.

اکنون برای نمونه به عباراتی از این آثار که نماینده مضمون و محتوای آثار اصدقای آنان ــ چون حکیم گُرّکانی ــ است، اشاره می‌کنیم:

---

۱. بخش اوّل، ص ٦٠.
۲. همان، بخش دوم، ص ٦٧٧.

۱ ـ صراحت و صداقت بیان

ابوالفضل بیهقی (یا به تعبیر مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی "گزارشگر حقیقت"[۱]) با وجودی که از بوسهل زوزنی دلِ خوشی ندارد، وقتی در باب اعتقاد مذهبی او سخن می‌گوید، بی‌غرضانه و صادقانه می‌نویسد: «چون این محتشم را حال و محل نزد امیرمسعود بزرگ‌تر از دیگر خدمتکاران بود، در وی حسد کردند و محضرها ساختند و در اعتقاد وی سخن گفتند... و من در اعتقاد این مرد سخن جز نیکویی نگویم... من این دانم که نبشتم و بر این گواهی دهم در قیامت؛ و آن کسان که آن محضر ساختند، ایشان را محشری و موقفی قوی خواهد بود، پاسخ خود دهند...».[۲]

و در جای دیگر به لغزش‌های خو درکار دبیری در جوانی اعتراف می‌کند: «... و در بعضی مرا گناه بود و نوبت درشتی از روزگار در رسید و من به جوانی به قفس باز افتادم و خطاها رفت تا افتادم و خاستم و بسیار نرم و درشت دیدم و بیست سال بر آمد و هنوز در تبع آنم...».[۳]

ناصرخسرو نیز صادقانه از خطاهای خویش یاد می‌کند: «...از آنجا به جوزجانان شدم وقرب یک ماه ببودم، و شراب پیوسته خوردمی، پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و سلّم می‌فرماید که **قُولُوا الحقّ ولو علی أنفسکم**... شبی در خواب دیدم یکی مرا گفتی: چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر به هوش باشی، بهتر... چون از خواب بیدار شدم، آن حال تمام بر یادم بود. بر من کارکرد و با خود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم، اکنون باید که از خواب چهل

---

۱. دیداری با اهل قلم، ج ۱، ص ٤.
۲. همان، صص ۳۱ـ۳۲.
۳. همان، ص ۳٤.

ساله نیز بیدار گردم...».[1]

۲ ـ جامعیت و تعادل

در اینجا نکاتی از احوال و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر را بـه نـقل از دکـتر غلامحسین یوسفی می‌آوریم و از این بخش عبور می‌کنیم: «شیخ به همه جزئیات احوال مریدان توجّه داشت، حتّی به آنان آداب غذا خوردن مـی‌آموخت...گـاه خود صلای آب بازی می‌داد و یاران را به تفرّج، به شنا و صحرا می‌برد... جوانان و پیران را به یک چشم می‌نگریست و در جواب اعتراض اشخاص می‌گفت: هـیچ کس از ایشان در چشم ما خرد نیست و هر که قدم در طریقت نهاد، اگر چه جوان باشد، به نظر پیران باید نگاه کردن که آنچه به هفتاد سال به ما نداده‌اند، روا بود که به روزی بدو خواهند داد...».[2]

۳ ـ تأکید بر دانایی و خردورزی

نویسندگان آگاه و حکیمِ این دوره در جای جای آثار خود به اهمیت دانایی و خردورزی و نیز پرهیز از خرافه گرایی تأکید می‌کنند. ناصر خسرو وقتی مطالب غیر متعارف و نامعقول را می‌شنود، با عباراتی چون: ″**العهده علی الرّاوی**″ و ″**والله اعلم بالصواب**″ از کنار آنها می‌گذرد و آن شنیده‌ها را تأیید نمی‌کند. در اشعار خویش نیز بر این مقوله تأکید می‌کند:

به جان خردمند خویش است فـخرم شـــناسند مـــردان صـغیر و کـبیرم
تـــن پـــاک فـــرزند آزادگــانم نگــفتم کــه شــاپور بـن اردشـیرم[3]

ابوسعید نیز بر دقّت در مطالعه و خردورزی تأکید بسیار دارد:

«خردمند آنست که چون کارش پدید آید، همه رأی‌هـا را جـمع کـند و بـه

۱. سفرنامهٔ ناصرخسرو، ص ۲.
۲. دیدار بااهل قلم، ج ۱، ص ۱۹۶.
۳. دیوان اشعار ناصرخسرو.

بصیرت در آن نگرد تا آنچه صواب است، از او بیرون کند و دیگر را یله کند؛ همچنان که کسی را دیناری گم شود اندر میان خاک، اگر زیرک باشد، همهٔ خاک را که در آن حوالی بود، جمع کند و به غربالی فرد گذارد تا دینار پدید آید».[۱]

در جای دیگر به شیوه‌ای هنرمندانه و جذّاب با خرافات و پیشگویی‌های خرافی برخی منجّمان برخورد می‌کند. این مطلب را محمدبن منوّر در **اسرارالتوحید** چنین شرح می‌دهد: «در آن وقت که شیخ به نشابور بود، یک روز مردمان سخن منجّمان و احکام ایشان می‌گفتند و عوام خلق به یک بار در زفان گرفته بودند که امسال چنین و چنان خواهد بود. شیخ روزی بر سر منبر گفت: ما امروز شما را از احکام نجوم سخن خواهیم گفت؛ پس گفت: امسال همه آن خواهد بود که خدای تعالی خواهد، چنانکه پار همه آن بود که خدای تعالی خواست... و مجلس ختم کرد».[۲]

۴ ـ پای‌بندی به شریعت

می‌دانیم که ابوسعید و اصدقای ایشان، چون حکیم گُرّگانی، در تصوّف پیرو جنید بغدادی (به تعبیر اهل تصوّف، سیّدالطائفه) بودند و هجویری عقیدهٔ او را چنین نقل می‌کند که: «جنید رحمةالله گفت: **شیخنا فی‌الاصول و البلاء علی‌المرتضی**، شیخ ما اندر اصول و اندر بلاکشیدن، علی مرتضاست...» و در ادامه می‌گوید: «پس اهل این طریقت اقتدا بدو کنند در حقایق عبارات و دقایق اشارات و تجرید از معلوم دنیا و آخرت و نظاره اندر تقدیر حق».[۳]

از سوی دیگر، این بزرگان، اهل علم و دانش و تحصیل مبانی عقلی و شرعی بودند. چنانکه ابوسعید گوید: «هر که دعوی طریقت و حقیقت کند که راهبر او

---

۱. اسرارالتوحید، ص ۲۵۸.
۲. ص ۲۵۹.
۳. کشف المحجوب، صص ۸۹ ـ ۹۰.

علم نباشد، به حقیقت مغرور است . . . علم ظاهر، بی‌علم باطن حاصل آید؛ امّا علم باطن، بی علم ظاهر حاصل نیاید».[۱]

گردآورندهٔ **حالات و سخنان ابوسعید** در ذیل ریاضت‌ها و مجاهدات شیخ از قول او نقل می‌کند که: «.. اوّل بذر توبه درآید تا توبه کند... و به مذلّت نفس مشغول شود، همهٔ رنج‌ها درپذیرد، آن‌قدر که تواند راحت به‌خلق رساند، پس به انواع طاعت‌ها مشغول شود؛ شب بیدار و روز گرسنه، حق‌گزار شریعت گردد؛ هر روز جهد دیگر پیش گیرد؛ بر خود چیزها واجب کند و ما این همه کردیم».[۲]

کوتاه سخن آنکه فضای ادبی و فرهنگی عصر حکیم گُرّکانی زمینه را برای پرورش انسان‌هایی اندیشمند، پاک سیرت و صاحبدل و در عین حال ادیب و با ذوق فراهم می‌کرده است؛ انسان‌هایی چون گُرّکانی جامع‌الاطراف، مؤمن و متخلّق به اخلاق الهی با وسعت اندیشه و مشرب.

---

۱. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۵.

۲. همان، ص ٤۷.

منابع

۱ ـ ابوروح لطف الله بن ابی سعد، **حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر**، مقدّمه و تصحیح و تعلیقات: محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ١٣٨٤.

۲ ـ تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمّد، **غُرَرالحِکَم و دُرَرالکِلَم** (به نقل از **فهرست موضوعی ـ شرح فارسی غرر و درر آمدی**، به کوشش دکتر سیّد جلال‌الدّین محدّث.

۳ ـ محمّد بن منوّر، **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید**، تصحیح و تعلیق و مقدّمه: محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ١٣٦٦.

٤ ـ ناصرخسرو قبادیانی، **سفرنامهٔ ناصرخسرو**، کوشش دکتر نادر فرزین‌پور.

۵ ـ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، مقدّمه و تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳.

زمانهٔ شیخ گُرّکانی و تأثیرگذاری او بر آن

دکتر کوروش فتحی[1]

ایران در واپسین روزهای سدهٔ چهارم هجری شاهد تحوّلات سیاسی و فرهنگی شگرفی بود.از یک سو حاکمیت ایرانی تبار سامانیِ خود را به ترکان نومسلمانِ دست‌پرورده خویش دادند و از دیگرسو، فقدان مشروعیت سیاسی و اجتماعی حکّام جدید، موجب شد تا آنان بیش از سامانیان، متّکی بر منبعی مذهبی و البتّه دوردست شوند. خلافت عبّاسی که از ناحیهٔ آل بویه و فاطمیان شیعی مذهب آسیب جدّی دیده بودند، غزنویان را به چشم منجی خویش دیده و منابع مشروعیت آنان را سخاوتمندانه فراهم آوردند. غزنویان با تکیه بر این منبع، مشروعیت خویش را بی نیاز از جامعهٔ ایرانی دانسته و به واسطهٔ درک سطحی از دین و عقاید مذهبی، به سادگی در دام تحجّر و تعصّب دینی افتاده و مخالفان سیاسی و قدرت‌های محلّی را به اتّهام بد دینی تعقیب و آزار و بعضاً کشتار نمودند.

---

۱. دکترای تاریخ.

با افول جریان عقل‌گرای معتزلی و غلبهٔ تدریجی اشعریان که متّکی بر نـقل بودند، و اقدامات سیاسی و عقیدتی غزنویان، فضای فکری جامعه به سمت جمود متمایل گشت. آنچه در برابر این سیل توانست مقاومت کند و عقل و دل را نجات داد، جریان سیّال تصوّف و عرفان بود که شیخ ابوالقاسم گُرّکـانی بـرجسـته‌ترین نماد آن بود. بنابراین سؤال اصلی این پژوهش، یعنی "نقش شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در تغییر هندسهٔ فکری زمانه اش چه بود؟"، در پی تـبیین ایـن پـاسخ است کـه تأثیرگذاری تصوّف شیخ بر فضای فکری جامعه تا چه اندازه بوده است.

مقدّمه

سده‌های چهارم و پنجم هجری از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ تصوّف، نه در ایران، بلکه در جهان اسلام بود. در این دو سده، در بخش‌های بزرگی از جهان اسلام، مشایخ بزرگی ظهور کردند که در خانقاه‌های خویش به عبادت، مراقـبه و تربیت مریدان و شاگردان می‌پرداختند. آنچه مشایخ صوفیه را در سراسـر ایـن دوره و البتّه سده‌های بعد برجسته نمود، اخلاق بی پیرایه، کم توجّهی به مناصب و علایق دنیوی و کرامـات آنـان بـود کـه نـقل آن از زبـان مـریدان، درگسـترش اعتبارشان، هم در زمان حیات و هم در ادوار بعد، مؤثّر بود و موجب مشروعیت جانشینان و سلسلهٔ طریقتشان می‌شد.

در این دو سده، محیط و شرایط سیاسی و اجتماعی نوعی تناقض را نـمایان می‌سازد؛ از یک‌سو حاکمیت ترکان غزنوی و سپس ترکمانان سلجوقی با نگـاه تنگ‌نظرانه به دین، تحجّر و سطحی‌نگری، مـانع تکـاپوهای فکـری، مـذهبی و عقیدتی شده و در این راه، خلیفهٔ عبّاسی اقـدامـات سـرکوبگرانـهٔ آنـان را تأیـید می‌نمود، امّا از سوی دیگر این فضای بسته بستری مناسب جهت پویش درونی و

غنای محتوای تصوّف گردید. به اعتبار همین امر بود که شیخ ابوسعید ابوالخیر، یار نزدیک شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، به تدوین احکام خاص برای عبادت و سلوک صوفیان پرداخت تا صوفیه دارای سازمانی مشخّص گردد.

عبدالله بن علی طوسی معرف به شیخ ابوالقاسم گُرّکانی (۳۵۰-٤٥۰ ه.ق)، پنجمین قطب طریقت معروفیه، از جمله بزرگترین مشایخ سدهٔ چهارم و پنجم هجری بود که اگرچه غبار گمنامی، نام و شهرت او را تحت الشّعاع قرار داده، امّا اندک اطلاعاتی که از سوانح عمر ایشان به‌جا مانده، درخشش وی را در ایّام جمود فکری و عقیدتی عصر غزنویان و سلجوقیان نمایان می‌سازد.

آنچه این مقاله در پی بررسی آن است، یافتن پاسخ این سؤال است که شخصیت و تعالیم شیخ ابوالقاسم گُرّکانی چه تأثیراتی در تغییر فضای بستهٔ سیاسی و اجتماعی زمانش داشت؟ برای پاسخ به این سؤال، سه مؤلّفه مورد بررسی قرار گرفته است: نخست، اوضاع سیاسی، اجتماعی و مذهبی ایران و خراسان در زمان حیات شیخ؛ دوم، ویژگی عام تصوّف در سده‌های چهارم و پنجم هجری؛ و سوم، واکاوی نقش شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در جریانات سیاسی و اجتماعی و مذهبی زمانش.

بدیهی است که تحقیق در مورد شخصیتی که داده‌های تاریخی در مورد او اندک و در برخی موارد نیازمند استقرای علمی و تاریخی است، دشواری‌هایی دارد که موجب کاستی در ارائهٔ تصویری روشن از وی می‌گردد. این امر، محقّق را بر آن داشت که دو نکته را مورد توجّه قرار دهد: نخست، گردآوری اقوال و مطالب منابع در سوانح عمر شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و دیگر، بررسی عام جریان تصوّف در دوران حیات شیخ با تکیه بر مشایخ معاصرش، به ویژه شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ علی فارمدی که اطّلاعات تاریخی در خصوص آنان قابل توجّه

است. با این حال، تحقیق حاضر خالی از کاستی نمی‌باشد، امّا محقّق امید دارد که این مختصر راهی باشد برای شناخت بیشتر شیخ ابوالقاسم و تلاش‌های وی برای تغییر اوضاع زمانه‌اش.

در پایان لازم می‌دانم از زحمات دکتر صابری، دبیر محترم همایش بزرگداشت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی که بر اینجانب منّت گذاشته و مشوّق نگارش این مقاله بودند، تشکّر نموده و نیز بر روان پاک شیخ نیز که حرکت قلم نگارنده از برکت وجود ایشان بود، درود می‌فرستم.

اوضاع سیاسی، اجتماعی و مذهبی ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری

از اواخر سده چهارم هجری، عرصهٔ سیاسی ایران شاهد یک تحوّل اساسی بود که بعد از حملهٔ اعراب مسلمان در سدهٔ اوّل، مهم‌ترین تحوّل در تاریخ میانهٔ ایران می‌باشد. شکل ابتدایی این تحوّل، جابجایی قدرت بود، امّا در نهایت این تحوّل موجب تغییرات عمیقی در ساختارهای فکری، عقیدتی و اجتماعی ایران گردید. سامانیان ایرانی تبار که دو وجه غالب حاکمیت آنان ایرانی بودن و اسلامی بودن بود، جای خود را به غلامان تُرک دست‌پروردهٔ خویش دادند. سبکتگین و پسرش محمود که سلسلهٔ حکّام غزنوی به آنان ختم می‌گردد، پایگاه مردمی نداشتند و از سویی اسلام را نیز به سبب اربابانشان پذیرفته بودند، بنابراین برای کسب مشروعیت و توان مقابله با مخالفان سیاسی، متوجّه خلافت عبّاسی شدند.این توجّه و ارتباط، متضمّن سود دوجانبه بود؛ غزنویان با اتّکا به این مشروعیت بخشی توانستند مخالفان سیاسی خویش را به بهانهٔ بددینی و بی‌دینی حذف نموده و به مطامع دنیوی و سیاسی‌شان رنگ دینی بدهند، خلیفه نیز علاوه بر بهره‌مندی از منافع مالی سرشار حاصل از غارت‌های غزنویان که در

قالب هدایا پرداخت می‌شد، باکمک غزنویان و جانشینان آنان یعنی سلجوقیان، از شرّ مخالفانشان رهایی می‌یافتند.

راندن و نابودی مخالفان با بهانه‌های دینی و عقیدتی، مستلزم وجود درک سطحی و متحجّرانه از دین بود که غزنویان و سلجوقیان آن را در حدّکمال داشتند. از مهم‌ترین بازتاب‌های نگرش سطحی و متحجّرانهٔ غزنویان و سلجوقیان، تیره‌شدن فضای اجتماعی و عقیدتی جامعه و نیز تغییر چهرهٔ شهرهای ایران به‌ویژه در خراسان بزرگ بود.

بزرگ‌ترین تحوّل اجتماعی در شهرهای ایران در عصر شیخ ابوالقاسم، افزایش اعتبار روحانیون و خاندان‌های مذهبی و صعود آنان در سلسله مراتب سیاسیِ ادارهٔ شهرها تا مقام ریاست بود.این امر بیش از هر چیز ناشی از ضعف سیاسی و اداری سامانیان در واپسین سال‌های حکومتشان و وابستگی غزنویان به طبقات مذهبی و روحانی در سال‌های ابتدایی قدرتشان بود. اعتلای روحانیون و قشر متشرّعه، فرصت مناسبی برای آنان فراهم آورد تا با همکاری تجّار و پیشه‌وران شهری، ادارهٔ شهرها را به دست آورده و در نتیجه نوعی همبستگی اجتماعی در شهرها شکل گرفت که رنگ دینی و صنفی داشت.[1]

ریاست روحانیون بر شهرها چند نتیجهٔ عمده داشت: نخست آنکه شهریان به جای حکومت، از سران روحانی پیروی می‌کردند و دیگر آنکه در شهرهایی مانند ری، طوس، نیشابور، مرو و بخارا نزاع‌های سخت میان فرقه‌های سنّی به ویژه شافعی و حنفی و میان سنّی و شیعه و حتّی میان پیروان مکاتب فکری درگیرد. این امر با ورود سیل مهاجران روستایی و غازیانی که در طلب جهاد و غنایم متوجّه خراسان شده بودند و جملگی در حواشی شهرها ساکن بودند، تشدید

---

۱. عصر زرّین فرهنگ ایران، ص ۲۳۳.

شد. روستاییان به واسطهٔ ناامنی و ضعف دهقانان که عهده دار ادارهٔ روستاها بودند، موجب ناهماهنگی اجتماعی شهرها شدند.متعاقب این اتّفاقات، طبقهٔ دهقان نیز که پویایی علم و ادب و تحوّل اداری ایرانِ بعد از اسلام مرهون تلاش‌های آنان بود و نقش میانجی را میان اقشار جامعه ایفا می‌کردند، تضعیف شدند.[۱]

با به قدرت رسیدن محمود غزنوی (۳۸٦ه.ق)، اگرچه وی نظارت زیادی بر کار علما داشت، امّا با این حال برتری علما با نوساناتی همچنان باقی ماند. محمود تلاش نمود علما، فقها، هنرمندان و دانشمندان را به خویش وابسته نماید؛ بنابراین درباری فراهم آورد که در آن نخبگان جامعه حضور دائمی داشتند. البتّه این دربار، به گفتهٔ مورّخان و محقّقان، بیشتر تقلیدی و ریاکارانه بود و سلطان برای جلب آنان به زور و فریب متوسّل می‌شد و پس از آوردنشان به دربار، در اندک زمانی به غالب آنان بی توجّه شده وگاه رفتار دنائت آمیزی با آنان می‌نمود.[۲] رفتار سلطان‌محمود غزنوی با ابن سینا از نمونه‌های ماندگار تاریخ است. وابسته شدن علما و فقها و دیگر نخبگان جامعه به دربار غزنویان تا آنجا بود که دانشمندی پرآوازه مانند ابوریحان بیرونی آن را امری ضروری می‌دانست: «این کار [حمایت از دانشمندان] وظیفهٔ کسانی است که بر آنان حکومت می‌کنند، از شاهان و شاهزادگان؛ زیرا تنها آنان می‌توانند علما را از دلواپسی معاش آزاد گردانند و استعدادهایشان را برای کسب شهرت و توفیق بیشتر برانگیزانند».[۳]

ویژگی دیگر خراسان در دوران شیخ ابوالقاسم، تنوّع ادیان، مذاهب و فرق ومکاتب فکری و عقیدتی بود که دخالت‌های حاکمیت موجب بروز تشنّجاتی در

---

۱. همان، صص ۲۳۳ـ۲۳۵.
۲. تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، صص ۹۵ـ۹٦.
۳. تحقیق ماللهند، ج ۱، ص ۱۵۲.

آن می‌شد. یکی از بارزترین جلوه‌های این دخالت، غلبه فرقهٔ کرامیه در خراسان و به‌خصوص در شهر نیشابور بود. بانی این فرقه ابوعبدالله محمّد بن کرام (متوفّی ۲۵۵ ه.ق) بود.[۱] بارتولد آن را نهضتی پارسایانه و از زمرهٔ اهل مشبهه و سخت اعتقاد می‌داند.[۲] ابوعبدالله در دوران حیاتش انتقادات جدّی از اصول عقاید شیعیان و سنّیان می‌نمود و در اثر معروفش به نام **عذاب القبر**، آنان را از آتش جهنّم بیم می‌داد و یادآور گردید که اگر پاره‌ای از عقاید خویش را تغییر و اصلاح نکنند، مستحقّ آتش جهنّم خواهند بود. اصلی ترین عقیدهٔ او، ایمان به جسم بودن خدا و سکونت او در عرش اعلیٰ بود و آیهٔ شریفهٔ سورهٔ الرّحمن: **الرحمن علی العرش استوی** را شاهد این امر می‌دانست.[۳]

پیروان ابوعبدالله در دوران سامانیان در خراسان، بغداد، بیت المقدّس و حتّی فسطاط و شمال آفریقا فعالیت گسترده داشته و خانقاه و مراکز تعلیمی عمده‌ای برپا نموده بودند. در ابتدای حکومت محمود غزنوی، ابویعقوب اسحق محمشاد، پیشوای کرامیهٔ خراسان بود. او چنان اعتباری داشت که بیش از پنج هزار تن از اهل کتاب که بیشترشان زردشتی بودند، به دست او مسلمان شدند و این موجبی بود برای توجّه صاحبان دیانت و قدرت به او. با مرگ وی، پسرش ابوبکر جانشینش گردید.

سلطان‌محمود غزنوی که از جریانات عقیدتیِ مخالف اهل سنّت، به ویژه باطنیان و قرمطیان و شیعیان، در هراس بود، از این فرقه و رهبر آنان ابوبکر که به او وفادار بودند، حمایت نمود. کرامیان در این دوره ابزار کارآمدی برای وی بودند که به وسیلهٔ آنها توانست علاوه بر مخالفان شیعی و باطنی، حتّی عناصر

---

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۷.
۲. ترکستان‌نامه در عهد هجوم مغولان، ج ۱، ص ۵۰۳.
۳. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۸.

مخالف اهل سنّت و معتزلی را سرکوب نماید. ابـوبکر نـیز تـوانست بـه واسـطهٔ حمایت محمود، چنان جوّ وحشتی در خراسان و نیشابور به وجود آورد که به گفتهٔ مورّخان: «مردم دیدند که خدویش زهری هالک و قهرش را معنی هدم بود».[۱] او با زدن اتّهام زندقه و قرمطی‌گری به معاریف و اعیان شهر نیشابور، آنان را وادار می‌کرد که برای رهایی از این اتّهامات، وجهی قابل توجّه به عنوان حق السّکوت پرداخت نمایند و در صورت عدم پرداخت، آنان را به دیـار عـدم مـی‌فرستاد.[۲] ابوبکر در راستای سیاست سلطان‌محمود و هم‌سو با خلیفهٔ عبّاسی، تاهرتی سفیر فاطمیان راکه عازم دربار محمود بود، به نیشابور احـضار و طـی مـناظره‌ای او را دارای آیینی بی‌اساس و در عین حال خطرناک معرّفی نموده و موجبات اعدام وی را فراهم آورد.[۳] در همان سالِ اعدام تاهرتی (۴۰۳ ه.ق)، ابوبکر دستور داد مسجد تازه تأسیس شیعیان در نیشابور را ویران کنند و با متکلّم بزرگ اشعری، محمّدبن الحسن بن فورک (متوفّی ۴۰۶ه.ق) که برای تدریس به نـیشابور آمـده بـود و بـا کرامیه سر سازگاری نداشت، درافتاد. محمودْ ابن فورک را به غزنه احضار نمود و چون توانست دفاع قاطعی از عقایدش نماید، توانست اجازهٔ بازگشت به نیشابور را بیابد، امّا در راه بازگشت، به دست عوامل ابوبکر، مسموم و مقتول گشت.[۴]

یکی دیگر از نام آوران نیشابور که اسیر کـینهٔ ابـوبکر شـد، حـاکـم البـیع نیشابوری (متوفّی ۴۰۵ ه.ق)، از علمای بزرگ خراسان و صاحب کتاب‌های **تاریخ نیشابور** و **المستدرک علی الصحیحین** بود که به جرم در افتادن با فرقه، منبرش را

---

۱. ترجمهٔ تاریخ یمینی، ص ۱۸۲.
۲. همان، ص ۲۵۴.
۳. همان، صص ۳۷۳ـ ۳۷۵.
۴. تاریخ غزنویان، ص ۱۸۹.

خردکرده و مانع بیرون آمدن وی از خانه و رفتن وی به مسجد شدند.[۱]

اوج اقتدار ابوبکر کرامی، انتصاب وی به عنوان رییس شهر نیشابور، از جانب محمود غزنوی، بود.این منصب تا آن زمان در اختیار افراد غیر روحانی بود و انتصاب او تحوّل عمده‌ای در این امر به حساب می‌آمد. او ریاکارانه ردای پشمین پارسایی و زهد برتن می‌کرد و با تشکیل حلقه‌ای از پیروان مطیع و منضبط به آزار باطنیان و شیعیان و حتّی علمای بزرگ اهل سنّت مانند قاضی صاعدکه در ابتدا یار و همفکرش بود، پرداخت.[۲] آوازهٔ مجادلات ابوبکر و قاضی صاعد به دربار غزنه رسید و سلطان‌محمود به ناچار ابوبکر را عزل و حسن بن علی میکال معروف به حسنک وزیر راکه فردی غیر روحانی بود، به ریاست شهر نیشابور منصوب نمود. با ریاست حسنک، سخت‌گیری بر کرامیان که به شدّت مشروعیت و مقبولیت سلطان‌محمود را تهدید می‌کردند، آغاز گردید. عرصه چنان بر کرامیان و شخص ابوبکر تنگ شد که وی به‌گوشهٔ عزلت خزید و یارانش دچار تعب و سختی شدیدی شدند و آنچه راکه به ناحق و زور از مردم ستانده بودند را از آنان باز پس گرفتند. امّا روزگار بر مردم نیشابور تیره ترگشت؛ زیرا حسنک چنان بر مردم سخت گرفت که "آیینهٔ زیاد بن ابیه"گردیده بود و نتیجهٔ اقدامات او این شد که عموم شهروندان و صاحبان مذاهب، تأیید نمودند که سلطان، سایهٔ خدا بر روی زمین و لازم الاطاعه می‌باشد.[۳]

بنابراین از مجموع تحوّلات سیاسی و اجتماعی خراسان در عصر شیخ ابوالقاسم گُرّکانی می‌توان به این نتایج دست یافت:

الف) حاکمیت سیاسی غزنویان پایگاه و مشروعیت مردمی نداشت و به

۱. اسرار التوحید...، ج ۱، ص ۱۱۹.
۲. تاریخ غزنویان، ص ۱۹۰.
۳. همانجا.

همین دلیل کانون مشروعیت خویش را در نهاد خلافت اسلامی جستجو می‌نمود. این امر موجب شد غزنویان متوجّه خلافت عبّاسی در بغداد و علما و فقهای سنّیِ هوادار آن شود و البتّه همچنان‌که خواهیم دید، جریان تصوّف موردکم‌توجّهی و حتّی عناد واقع گردد.

ب) محمود غزنوی تعمّداً درگیری‌های فرقه‌ای و مذهبی را تشدید می‌نمود و با استفاده از شرایط ملتهب به وجود آمده و با برتری دادن موقّت به یک فرقه، مخالفان سیاسی و عقیدتی خویش را نابود می‌ساخت.

ج) شهرهای خراسان به ویژه نیشابور، بخارا و توس در آتش درگیری‌های فرقه‌ای و مذهبی گرفتار و موجی از هراس در شهرها شکل گرفت که اصلی‌ترین نتیجهٔ آن، انفعال سیاسی شهریان بود.

د) جریان تصوّف با دوری گزیدن از این آشوب‌ها توانست وجه مردمی خود را اعتلا بخشیده و کانون توجّه عموم گردد.

تصوّف در دوران شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

سده‌های چهارم و پنجم هجری که شیخ در آن می‌زیست، ایّام اعتلای تصوّف بود. در سراسر این دوران، تصوّف چشمه‌ای جوشان بود وطرایق صوفیه یکی پس از دیگری سربرآوردند. تأکید بر پرورش اخلاق و برآمدن غالب صوفیان از روستاها دو مشخّصهٔ تصوّف در این دوران می‌باشد.

تأکید بر پرورش اخلاق، آموزهٔ اصلی صوفیان بود. خواجه عبدالله ضرورت آن را چنین بیان می‌دارد: «سالکان این راه و مقرّبان این درگاه، اصل گوهر نهاد خود را به اخلاق نیکو پرورش دهند، چنانکه اخلاق را به افعال نیکو پرورش

دهند. شریعت را سلطانِ افعال دار و طریقت را سلطانِ اخلاق».[۱] و نیز گفته‌اند: «تصوّف جمله به آداب است، که هر وقتی و مقامی را ادبی بود».[۲]

غالب صاحبان طرایق، روستازادگانی بودند که نام روستایشان در انتساب آنان به چشم می‌خورد: ابوالقاسم گُرّکانی، منسوب به قریه گرّکان از توابع توس و شیخ ابوسعید ابوالخیر منسوب به قریهٔ میهنه از توابع ابیورد بود. این مشایخ، هم زادهٔ روستا بودند و هم در آنجا نشو و نما یافته بودند و درضمن، بیشتر مریدانشان از روستاییان بودند. امّا محدودیت‌های اجتماعی در روستاها موجب شد تا این‌گونه مشایخ برای گسترش تعالیمشان، متوجّه شهرها شده و البتّه هیچ‌گاه علایق خویش به زادگاهشان را رها نمی‌کردند؛ چنانکه ابوسعید ابوالخیر ایّام واپسین عمرش را در میهنه به سر آورد و همانجا مدفون گشت.[۳]

امّا حضور مشایخ در شهرها، به ویژه شهرهای بزرگ خراسان، مانند نیشابور، بخارا و توس خالی از زحمت نبود. علاوه بر محدودیت‌هایی که حاکمیت برای فعالیّت آنان ایجاد می‌کرد و اختلافات فرقه‌ای و مذهبی آن را تشدید می‌کرد، وجود خاندان‌های متنعّم و بانفوذ و البتّه محافظه‌کار که در مذهب، سخت‌گیر و در مناسبات اجتماعی به شدّت خواهان حفظ موقعیّتشان بودند، فعالیّت آزادانه مشایخ و طرایقشان را محدود می‌کرد. این محدودیت تا آنجا بود که شیخ ابوسعید ابوالخیر، علیرغم نفوذ و موقعیت شامخش در نیشابور، مریدانش را چنین نصیحت کندکه: «آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه تورا آید، نجهی».[۴] تشنّجاتی که فرقهٔ کرامیه در نیشابور و دیگر شهرهای

۱. رسائل جامع خواجه عبدالله، ص ۲۲.
۲. کشف المحجوب، ص ۲۸.
۳. رباعیّات ابوسعید ابوالخیر...، ص ۷.
۴. اسرار التوحید...، ج ۱، ص ۲۹۷.

خراسان ایجاد کرد، تا به جایی رسید که علاوه بـر صـاحبان طـرایـق و مـذاهب، اعتراض ادبا و شعرا را نیز موجب شد: «آخر اندر عهد تو قاعدت شد مستمر در مساجد زخم چوب و در مدارس گیرودار».[۱]

راه تصوّف در این دوره بسیار صعب بود. این سختی، همان‌طور که گفته شد، ریشه در عوامل سیاسی و اجتماعی و مذهبی داشت. از یک سو محمود غـزنوی نظر خوشی نسبت به جـریان تـصوّف نـداشت و از دیگـر سـو، آتش تـعصّبات فرقه‌ای و مذهبی، تصوّف را آسیب‌پذیر نمود. به علاوه شرایط سیاسی به گونه‌ای شد که به گفتهٔ خواجه نـظام المـلک (مـتوفّی ۴۸۵ ه.ق) هـم عـصر نـامدار شـیخ ابوالقاسم: «در روزگار مـحمود و مسعود و طـغرل و آلب ارسـلان، هـیچ گـبر و ترسایی و رافضی‌ئی را یارای آن نبودی که به صحرا توانستی آمد یا پیش بزرگی شدی، کدخدایان ترکان همه متصرّف پیشگان خراسان بوده‌اند و دبیران خراسان حنفی‌مذهب و یا شفعوی [شافعی] پاکیزه‌اند.»[۲] ضدّیت هیأت حاکمه با شیعیان، موجب همراهی آنان با متصوّفه و مشایخ صوفی نـبود و حتّی دشـمنی آنـها بـا طرایق، بیش از دیگران بود. شیعیانی چـون شـیخ مـرتضی رازی، صـوفیان را در شش فرقه دسته‌بندی نموده و غالب این فِرق را فاقد اخلاق و فرومایه دانسته که تن به ذلّت گدایان هرزه گرد می‌دهند و یا علم و منطق را انکار و علم حقیقی را در اطاعت خاضعانه از شیخ دانسته و بزرگان تصوّف چون منصور حـلّاج را سـاحر خطاب می‌کند. و البتّه دلیل این دشمنی را در سنّی بودن آنها می‌داند.[۳]

در چنین شرایطی که تصوّف از سوی جریانات فرقه‌ای و مذهبِ غالب، در

---

۱. راحة الصدور و آیة السرور، ص ۳۵.

۲. سیاست‌نامه، صص ۱۹۹ ـ ۲۰۰.

۳. تبصرة العوام فی معرفة مقامات الانام، صص ۱۲۲ ـ ۱۲۳.

مظان اتّهاماتی هم چون زندقه و وحدت وجودی گرایی بودند،[۱] صاحبان طرایق بهترین راه را حفظ طریقت و تأکید بر پویش درونی و جذب مریدان خالص دانسته و کمتر به فکر گسترش کمّی آن بودند. گمنامی نسبی مشایخی چون گُرّکانی را باید از این زاویه نگریست.

کرامات و زبان ساده و بی پیرایهٔ متصوّفه و بی توجّهی آنان به قدرت‌های سیاسی و حضورشان در میان تودهٔ مردم، موجب محبوبیت مشایخ بود. از سدهٔ چهارم هجری به تدریج مشایخ صوفی برای بهره‌مندی بهتر از جایگاه اجتماعیشان به فکر انسجام‌بخشی صوفیان و مریدانشان افتادند. شیخ ابوسعید ابوالخیر از نخستین افرادی بود که این ضرورت را درک نمود و برای عبادت و سلوک صوفیان، احکام و آدابی تدوین کرد و هم زمان به تعلیم آنها پرداخت تا جریان تصوّف در قالب احکام، تداوم یابد.[۲]

اگرچه جریان تصوّف در این دوران تلاش می‌کرد تا با دوری از تشنّجات فکری و مذهبی و با تکیه براخلاق والا در دل توده‌ها نفوذ نماید، امّا با این حال، تصوّف نیزگاه آلوده به ریا و تزویر می‌شد. شیخ ابوالقاسم قشیری (متوفّی ٤٦٥ ه.ق)، معاصر گُرّکانی می‌گوید: «صوفی پوشیدن زهد نیست، دکّانی است...».[۳] رسوخ دنیاطلبی در تصوّف تا بدانجا رسید که به قول ابن جوزی (متوفّی ۵۹۲ ه.ق): «آخرت‌طلبان از جهت پارسانمایی صوفیان، و دنیاطلبان به سبب آسایش و تفریحی که در تصوّف است، بدان متمایل شدند».[٤]

بنابراین در دوران شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، تصوّف هم از جنبهٔ درونی

---

۱. تاریخ ایران کمبریج، ج ۵، ص ۲۸۵.
۲. تاریخ جوامع اسلامی، ص ۱٤۲.
۳. رسالهٔ قشیریه، ص ۲۵۱.
٤. تلبیس ابلیس، ص ۱۳٤.

به واسطهٔ رفتارهای مزوّرانهٔ بعضی صوفی‌نمایان آسیب دیده بود و هم از جنبهٔ بیرونی به واسطهٔ مخالفت‌های صاحبان شریعت و خاندان‌های متنفّذ شهری و از همه مهم‌تر، نظر نه چندان مساعد حاکمیت سیاسی به آن، دچار محدودیت گردید. تلاش‌های شیخ را باید از خلال این مشکلات بازشناسی نمود.

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و تأثیر او بر اوضاع زمانه

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی با وجود مدّت عمر طولانیش (۳۵۰-۴۵۰ ه.ق)، شخصیت نسبتاً گمنامی در تاریخ است. شاید حضور چهره‌های نامداری چون شیخ ابوسعید ابوالخیر و فقدان آثار قلمی از شیخ و یا داستان نه چندان معتبر مخالفت وی در مورد دفن فردوسی در گورستان مسلمانان که حمدالله مستوفی حدود سه قرن بعد از شیخ، بدون استناد به منبعی معتبر، ذکر می‌کند[۱] و اینکه نظامی عروضی بدون نام بردن از شیخ، این داستان را تأیید می‌کند،[۲] موجب این گمنامی باشد. با این حال وی را پنجمین قطب سلسلهٔ صوفیه موسوم به معروفیه در زمان غیبت دانسته که پس از فوت شیخ ابی عمران سعید بن سلام المغربی (۳۷۳ ه.ق) بر مسند ارشاد متمکّن گردید و در ضمن، رشتهٔ اجازه طریقتی‌اش با شش واسطه به امام رضا(ع) می‌رسد.[۳]

او در زمان خویش از چنان شأن والایی برخوردار بود که محمّد بن منوّر در **مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر**، در وصف او می‌گوید:

«آورده‌اند که روزی شیخ بوسعید و شیخ بوالقسم گُرّکانی، قدّس الله ارواحهم، در طوس با هم نشسته بودند بریک تخت و جمعی از درویشان پیش

---

۱. تاریخ گزیده، ص ۷۴۳؛ طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۵۳.
۲. چهارمقاله، ص ۸۱.
۳. دائرة المعارف شیعه، ج ۱، ص ۴۳۴.

ایشان ایستاده. به دل درویشی بگذشت که آیا منزلت این دو بزرگ چیست؟ شیخ بوسعید حالی روی بدان درویش کرد و گفت: هرکه خواهدکی دو پادشاه بر یک تخت و بر یک دل، گو در نگر. درویش چون این سخن بشنید، در آن هر دو بزرگ نگاه کرد. حق سبحانه و تعالی حجاب از چشم درویش برداشت تا صدق سخن شیخ بر دل او کشف گشت و بزرگواری ایشان بدانست».[1]

خواجه امام ابوعلی فارمدی (متوفّی ٤٧٧ ه.ق)، از بزرگترین مشایخ سدهٔ پنجم هجری، شاگرد و داماد شیخ بود. او در ضمن، پیرِ امام محمّد غزّالی (متوفّی ٥٠٥ ه.ق) و برادرش احمد غزّالی (متوفّی ٥٢٠ ه.ق) صاحب کتاب **سوانح العشّاق** بود. از جمله نامدارانی که در زمرهٔ مریدان خواجه ابوعلی فارمدی بودند، ابوبکر بن عبدالله نسّاج طوسی (متوفّی ٤٨٧ ه.ق) است[2] که طریقت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به واسطهٔ وی به بدیع الزّمان همدانی (مقتول ٥٢٥ ه.ق به جرم الحاد) و شیخ ابوالفضل بغدادی (متوفّی ٥٥٠ ه.ق) رسید و نسب تعلیم و طریقت شاه نعمت‌الله ولیّ (متوفّی ٨٣٤ه.ق) به واسطهٔ او به شیخ ابوالقاسم می‌رسد.[3]

خواجه ابوعلی فارمدی که مدّت‌ها در محضر ابوالقاسم قشیری کسب فیض کرده بود، داستان پیوستنش به شیخ گُرّکانی را چنین بیان می‌دارد:

«روزی در محضر شیخ قشیری به مجاهدت مشغول بودم. حالتی به من درآمد که در آن حالت گم شدم. آن واقعه را بازگفتم، گفت: ای بوعلی، حدّ روش من از این فراتر نیست؛ هرچه از این فراتر بود، ما راه بدان نبریم. با خود اندیشه کردم کی مرا پیری بایستی کی مرا راه نمودی». پس از جستجوی فراوان، چون آوازه ابوالقاسم گُرّکانی را شنیده بود، به طوس و محلّهٔ رودبار که شیخ در آنجا

---

۱. اسرار التوحید...، ص ٣٤؛ نفحات الانس، ج ۱، ص ۲۰٦.
۲. همان، ج ۱، صص ۳۷۹، ۵۵۹.
۳. تاریخ ایران کمبریج، ج ۵، ص ۲۸۳.

می‌زیست، رفت؛ در حالتی که شیخ «در مسجدی با جمعی از مریدان (بود)، من دو رکعت نماز گزاردم و پیش او شدم... او گفت: ای بوعلی، تا چه داری؟ سلام کردم و وقایع خویش بگفتم، شیخ گفت: مبارک باد، هنوز ابتدا می‌کنی، اگر تربیت یابی به مقامی برسی. باخویش گفتم کی پیر من اینست به خدمت او مقام کردم. شیخ بعد از مدّت دراز برمن اقبال کرد و عجوزهٔ خویش به‌نام من عقد فرمود...».[1]

آنچه شیخ را در زمانهٔ خویش یگانه ساخت، زهد صادقانه و نیز کراماتی بود که از وی نقل گردیده است. به‌گفتهٔ ابوعلی فارمدی پس از آنکه شیخ او را به انواع ریاضت‌ها مهذّب و مؤدّب ساخت، وی را با ابوبکر بن عبدالله «برادری فرمود و هر دو را به خدمت شیخ بوسعید به میهنه فرستاد» و چون به خدمت ابوسعید ابوالخیر درآمدند، وی به حسن مؤدّب، مرید نزدیکش، سپرد تا برای خواجه علی ازاری بیاورد «تا وی گرد از دیوار دور کند» و به ابوبکر فرمود تا «کفش درویشان راست می‌دار» و چون سه روز این‌کار را انجام دادند، شیخ فرمود: «تا نزد شیخ بوالقسم باید رفت»؛ بعد از مدّتی که هر دو شیخ به رحمت حضرت حق رفتند، «سخن بر من گشاده گشت و مریدان پدید آمدند و آوازهٔ من در جهان منتشر گشت و شیخ بوبکر را به آن بزرگواری در میان خلق شهرتی نبود...».[2]

از شیخ گُرّکانی نصایحی چند در منابع آمده که نشان از سلامت نفس و سعهٔ صدر وی می‌باشد؛ از جمله نصایح وی به ابوعلی فارمدی چنین است: «ای پسر، آدمی را با این طریقت نسبت بیش از این نیست که چون وی را به طریقت بازبندند، پندار یافت آن بگیردش و چون از آن معزول کنندش، به عبارت پندارش برسد. پس نفی و اثبات و فقد و وجود وی هر دو پندار باشد و آدمی

---

۱. اسرار التوحید، ص ٦٧.
۲. همان، ص ۹۷.

هرگز از بند پندار نرهد. وی را باید که درگاه بندگی گیرد و جمله نسبت‌ها از خود دفع کند، جز نسبت مردمی و فرمانبرداری حق تعالی...».[۱]

طریقتی که شیخ برپا ساخت، تداوم قابل توجّهی یافت، تا جایی که شیخ نورالدّین عبدالرّحمن جامی (متوفّی ۸۹۸ه.ق) از رونق طریقت وی یاد نموده و در وصف شیخ می‌گوید: «او را حالتی قوی بوده؛ چنانکه همه را روی به درگاه وی بوده است».[۲]

عطّار نیشابوری (متوفّی ۶۱۸ه.ق)، شأن والایی برای شیخ قائل گردیده و او را رهنمون شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌داند و دربیان مقامات وی می‌گوید: «شیخ بوسعید را بیتی گفت که درخلوت بگوید و به سبب آن بیت، راه حق بر بوسعید گشوده گشت. و آن بیت این بود:

من بی تو دمی قرار نتوانم کرد / احسان تو را شمار نتوانم کرد

گر بر تن من زبان شود هرمویی / یک شکر تو از هزار نتوانم کرد»[۳]

تلاش‌های شیخ در بسیاری جهات ناظر بر اصلاح اخلاق عمومی و تزکیهٔ نفس و دوری گزیدن از علایق و مناصب سیاسی و بی‌توجّهی به حکّام بوده است. در خصوص اصلاح اخلاق گفته‌اند که «وقتی شیخ به راهی می‌گذشت. جوانی مست خرقهٔ شیخ را برداشته و برفت. روز دیگر شیخ به توسط یکی از مریدان، چند دینار زر جهت آن جوان فرستاد و پیغام داد که چون دانستم تو را به زر احتیاج است و آن خرقه را قیمتی نمی‌باشد، این زرها را فرستادم تا به مصارف خود برسانی. آن جوان چون چنین دید، خرقه برداشته و در پای شیخ افتاده و توبه

۱. کشف المحجوب، صص ۱۰۵ـ۱۰۶.
۲. نفحات الانس...، ص ۳۱۲.
۳. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۳۳۱.

نمود و از مریدان خاص وی گشت».[۱]

از جمله فعالیّت‌های شیخ، تربیت مریدان بود. به گفتهٔ هجویری: «روی دل همه اهل درگاه بدوست و اعتماد جمله طالبان براو و اندرکشف وقایع مریدان، وی آیتی است ظاهر و به فنون علم عالم است و مریدان وی هریکی عالمی را زینتی‌اند و از پس او مر او را خلفی نیکو ماند...».

نگاه تربیتی و باب واسعهٔ توبه که از اصول اساسی تصوّف است، در کلام و رفتار شیخ متجلّی بود و راز ماندگاری نام و مقامات شیخ، علیرغم فقدان آثار مکتوب در تاریخ تصوّف را باید در تلاش‌های وی برای تربیت مریدان خالص و اصلاح اخلاق عمومی در آن شرایط سیاسی و اجتماعی که شمّه‌ای از آن گفته شد، جستجو کرد.

نتیجه گیری

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که زمانهٔ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، مساعد برای فعالیّت‌های صوفیانه نبود. بی‌توجّهی و گاه عناد حاکمیت غزنوی و سپس سلجوقی نسبت به تصوّف که ناشی از تحجّر دینی آنان و سلطهٔ متشرّعه بود و آشوب‌ها و تشنّجات فرقه‌ای و دینی که گاه از سوی حاکمیت تشویق و تحریک می‌شد، موجبات اصلی این وضعیت بود.

در مورد تأثیرات شخصیت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی بر زمانش که سؤال اصلی تحقیق می‌باشد، می‌توان وجوه اصلی شخصیت ایشان را چنین برشمرد:

۱ـ بی‌توجّهی به قدرت سیاسی و حاکمیت که در هیچ منبعی خلاف آن تأیید نگردید؛ حتّی داستان تأیید نشده در مورد ایشان که مانع دفن فردوسی در قبرستان

---

۱. نامهٔ دانشوران، ج ۵، ص ٤۰.

مسلمانان شدند نیز دلالت بر همراهی وی با حاکمیت نمی‌باشد.

۲ ـ توجّه شیخ به اخلاق فردی و تلاش وی برای ارائه الگوی رفتاری مناسب در قالب تربیت صوفیان و مریدان و نوع مناسبات اجتماعی با افراد جامعه.

۳ ـ با مقایسه روابط شیخ ابوالقاسم با مشایخ هم طرازش مانند شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم قشیری با روابط متشرّعه‌هایی چون ابوبکر کرامی و همگنانش، متوجّه وجه والای شخصیت ایشان می‌شویم. روابط صادقانه و توأم با احترام و رعایت شأن انسانی، نکته‌ای است که منابع بدان اشاره نموده‌اند.

٤ ـ نقل کرامات از ایشان و تداوم طریقت وی تا سده‌های بعد، بیانگر میزان تأثیر شیخ ابوالقاسم بر زمانه‌اش می‌باشد؛ زمانه‌ای که آشوب‌های سیاسی و مذهبی در آن حرف اوّل را می‌زد.

منابع

۱ ـ ابن جوزی، ابوالفرج، **تلبیس ابلیس**، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۸.

۲ ـ اعتضادالسّلطنه، علیقلی میرزا، **نامهٔ دانشوران**، ج ۵، چ ۲، قم، دارالفکر و دارالعلم، ۱۳۳۳.

۳ ـ انصاری هروی، خواجه عبدالله، **رسائل جامع خواجه عبدالله**، به‌کوشش محمّد سرور مولایی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲.

٤ ـ بارتولد، واسیلی ولادیمیرویچ، **ترکستان نامه در عهدهجوم مغولان**، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، آگاه، ۱۳٦٦.

۵ ـ باسورث، ادموندکلیفورد، **تاریخ غزنویان**، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.

٦ ـ براون، ادواردگرانویل، **تاریخ ادبیات ایران (از قدیمی‌ترین روزگاران تا عصر فردوسی)**، ج ۲، ترجمهٔ علی پاشا صالح، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۵.

۷ ـ بیرونی، ابوریحان محمّد بن احمد، **تحقیق ماللهند**، ج ۲، ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها، تهران، مؤسّسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳٦۲.

۸ـبویل، جیمز، آ، تاریخ ایران کمبریج، ج ۵: (ازآمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانیان)، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

۹ـجامی، نورالدّین عبدالرّحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش محمود عابدی، تهران، سخن، ۱۳۸۶.

۱۰ـجرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر، ترجمهٔ تاریخ یمینی، به‌کوشش جعفرشعار، تهران، بنگاه ترجمه ونشرکتاب، ۱۳۵۷.

۱۱ـگروه مؤلّفان، دائره المعارف تشیّع، ج ۱، تهران، حکمت (با حمایت مالی بنیاد طاهر و فهیمه محبّی انجدانی)، ۱۳۶۶.

۱۲ـراوندی، محمّد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آیة السرور، به کوشش عبّاس اقبال آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳٦٤.

۱۳ـرازی، سیّد مرتضی داعی حسنی، تبصرة العوام فی معرفة مقامات الانام، به‌کوشش عبّاس اقبال آشتیانی، تهران، بی نا، ۱۳٦٤.

۱٤ـشهرستانی، محمّد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، ترجمه افضل‌الدّین صدر ترکه اصفهانی، به‌کوشش محمّد رضا جلالی نائینی، تهران، بی‌نا، ۱۳۳۵.

۱۵ـشیرازی، محمّد معصوم، طرائق الحقائق، ج ۲، به‌کوشش محمّد جعفر محجوب، تهران، انتشارات سیاسی، ۱۳۸۳.

۱٦ـعطّار نیشابوری، فریدالدّین ابوحامد احمد بن ابوبکر، تذکرة الاولیا، به کوشش محمود استعلامی، تهران، زوّار، ۱۳۸۳.

۱۷ـفرای، ریچارد نلسون، عصر زرّین فرهنگ ایران، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

۱۸ـقشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریه، به‌کوشش بدیع الزّمان

فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳٦۱.

۱۹ ـ لاپیدوس، آیرا ماروین، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه: علی بختیاری‌زاده، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۱.

۲۰ ـ مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۹.

۲۱ ـ منصور، جهانگیر، رباعیّات ابوسعید ابوالخیر، خیام، باباطاهر، تهران، ناهید، ۱۳۷۸.

۲۲ ـ منوّر، محمّد بن ابی سعید بن ابی‌طاهر، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر، ۲ج، به‌کوشش امید آرام، قم، راه سبز، ۱۳۸۵.

۲۳ ـ نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق، سیاست‌نامه، به‌کوشش عبّاس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.

۲٤ ـ نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی، چهار مقاله، به‌کوشش محمّد معین، تهران، صدای معاصر، ۱۳۸۲.

۲۵ ـ هجویری، علی بن عثمان جلابی، کشف المحجوب، به‌کوشش محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸٦.

ابوالقاسم گُرّکانی و ارتباط او با نقشبندیه

دکتر اکبر راشدی‌نیا[1]

هرگز نمیرد آن‌که دلش زنده‌شد به عشق   ثبت است در جـریدهٔ عـالم دوام مـا

بسی جای خوشوقتی است که ما در منطقه‌ای از جهان زنـدگی مـی‌کنیم کـه میراث‌دار عارفان بزرگی است. عارفانی که هر یک، به تنهایی، بـا اسـطوره‌های جهانی برابری می‌کنند. البتّه این تکلیف ما را سنگین می‌کند، چراکه آنها به حکم قاعدهٔ: **اِنَّ لِلنفوس القویّة تأثیرٌ فی الأمکنة**، تأثیر خود را در این منطقه گذاشته‌اند و بر ما لازم است که آداب این سرزمین مقدّس به انفاس قدسی اولیای الهی را مراعـات کنیم و حداقلِ ادب این است که یاد این بزرگان راکه فرهنگ و معنویت ما مرهون آنهاست، زنده بداریم.

متأسّفانه شناخت صحیحی نسبت به غالب این بزرگان وجود ندارد، و شاید علّت اصلی آن، این باشد کـه مـنابع مـوجود، بـا خـلق تـصویر اعـجاب‌انگـیز و غیرواقعی و افسانه‌وار از شخصیت عارفان اسلامی، باعث شده‌اند کـه گـاه اصـل

---

۱. استادیار مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم.

وجود آنها نیز مورد شک و انکار قرار گیرد. گو اینکه فراتر از کراماتی همچون ذهن‌خوانی و انجام امور غیرمتعارف، نشانی برای بزرگی عرفا وجود ندارد؛ کراماتی که غالب آنها نه بر بزرگی و عظمت روحی دلالت دارند و نه بر سعهٔ معرفت اولیا، بلکه گاه این کرامات چنان سست و بی‌ارزش هستند که هر انسان‌عاقلی را به موضع‌گیری فرا می‌خوانند. از کرامات مولانا محمّد مجذوب نقل کرده‌اند که: «وقتی حالِ جذبه بر او غالب شد، گربه‌ای راکه از پیش وی می‌گذشت، گرفت و یکباره بلعید».[1] نقل چنین کراماتی نه تنها ما را به شخصیت عارفان اسلامی نزدیک نمی‌سازد، بلکه از شناخت واقعی آنها نیز دور می‌کند و همچون حجابی هستند که بر چهرهٔ اولیا سایه انداخته‌اند.

برای نویسندگان این منابع، نه اطلاعات تاریخی خیلی مهم می‌نمود که حداقل از ثبت حکایات ناسازگار با اسناد تاریخی مانع شود، و نه سخنان و کلمات بزرگان آنقدر مهم جلوه می‌کرد که بخشی از آثار خود را به ثبت این کلمات اختصاص دهند تا ما امروزه با بررسی و تحلیل سخنان این بزرگان، به سیرهٔ معنوی آنها دست یابیم. ما همه امروزه ابوسعید ابوالخیر را عمدتاً باکراماتش می‌شناسیم؛ با اینکه ابوالروح لطف الله بن ابی‌سعید که حدود صد سال بعد از شیخ می‌زیست، از وجود دویست مجلس شیخ خبر داده،[2] امّا ذکر قصّه‌های خارق‌العاده و کرامات شیخ، نگذاشته که این مجالس جمع و تدوین گردد.

بر اساس آنچه گفته شد، ضروری است که کوششی دوباره در بازشناسی حیات معنوی و اجتماعی هر یک از عرفا صورت گیرد و علاوه بر جمع‌آوری اطلاعات موجود در طبقات و تذکره‌های عرفانی و تأیید و تکمیل آنها با

---

۱. روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ص ۱۱۳: او می‌گوید: بدانید که فوائد انفاس آن بزرگ، بیش از آنست که اوراق احتمال کند و قرب دویست مجلس از آنِ وی به دست خلق است.

اطلاعات تاریخی، لازم است برای بازشناسی دغدغه‌های معرفتی و طریقتی هر عارف، کلمات و سخنان آنها که به صورت رساله، مجالس و یا به صورت عباراتی کوتاه درکتاب‌ها و مجموعه‌های عرفانی ذکر شده، جمع آوری و مورد تحلیل قرار گیرد.

نوشتهٔ حاضر کوششی است برای تبیین ارتباط عارف بزرگ اسلامی، ابوالقاسم گُرّکانی، با طریقت نقشبندیه؛ امّا قبل از آن لازم است دو نکته در مورد نام این بزرگ مورد توجه قرار گیرد.

ابوالقاسم گُرّکانی

از بزرگانی که اطلاعات اندکی از شخصیت اجتماعی و معنوی وی در منابع ذکر شده، ابوالقاسم عبداللّه بن علی طوسی است. با وجود اینکه شهرت و جایگاه او چنان بوده که هجویری، در همان عصر، او را قطب زمان و یگانهٔ دوران معرفی می‌کند[1] و عموم منابع عرفانی و تاریخی از او به بزرگی و عظمت یاد می‌کنند، شخصیت معنوی و اجتماعی او برای ما همچون اکثر عرفای اسلامی در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

نام وی در منابع تاریخی، عبدالله بن علی ثبت شده است[2] ولی عموم طبقات و تذکره‌های عرفانی نام او را علی ثبت کرده‌اند[3] و ظاهراً منشأ همهٔ این منابع، کتاب

۱. کشف المحجوب، ص ۲۱۱: و منهم قطب زمانه و در زمانهٔ خود یگانه، ابوالقاسم علی الکرکانی رضی الله عنه و ارضاه، اندر وقت خود بی‌نظیر است.

۲. الأنساب (سمعانی)، ج ۱۰، ص ۱۲۵؛ تاریخ نیسابور (المنتخب من السیاق)، ص ٤٤٤؛ تاریخ اسلام، ج ۳۱، ص ۲۹۱؛ همان، ج ۳٦، ص ۵۳۸؛ دول اسلام، ص ٤۰٤؛ الوافی بالوَفَیات، ج ۱۷، ص ۳۲٦؛ مجمل فصیحی، ج ۲، ص ۵٤۸؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ٤۰۵.

۳. کشف المحجوب، ص ۲۱۱؛ نفحات الانس، ص ۳۱۲؛ مرآت الاولیاء، ص ۱۷۵؛ الکواکب الدریة علی الحدائق الوردیة، ص ۲۲۹.

کشف المحجوب می‌باشد. هجویری یا ناسخان کتاب کشف المحجوب، نام شیخ را به اشتباه "ابوالقاسم علی کرّکانی"[1] ثبت کرده‌اند و دیگران نیز به تبعیّت از این کتاب، نام شیخ را "علی" نوشته‌اند.

اشتباه و ابهام دیگری نیز در نام شیخ وجود دارد و آن اشتهار وی به کُرّکانی است؛ چون وجه این اشتهار مشخّص نشده است، در منابع به شکل‌های مختلفی همچون کرّکانی[2]، کرّگانی[3]، گُرّکانی[4]، گورکانی[5]، گرگانی[6] و جرجانی[7] ثبت شده است. تقریباً اجماع محقّقان بر این است که گورکانی، گرگانی و جرجانی سهوی بیش نیست و غالب محقّقان متأخّر تصوّر کرده‌اند که علّت انتساب شیخ به این نام، تولّد وی در محلی به نام کرّکان، کرّگان و یا گرّکان بوده است.

استاد شفیعی کدکنی می‌گوید: «نسبت گُرّکانی در کتب رجال و تصوّف، غالباً به صورت غلط، گرگانی ضبط شده است. روستای کرّکانِ طوس که زادگاه او بوده، هم‌اکنون باقی است و در اسناد دولتی به‌نام کورکان، و در تلفّظ محلّی به‌نام کورکون مشهور است و دهی است از دهستان درزاب، بخش چناران، شهرستان مشهد».[8]

---

۱. کشف المحجوب، ص ۲۱۱.

۲. الأنساب (سمعانی)، ج ۱۰، ص ۱۲۵؛ تاریخ اسلام، ج ۳٦، ص ٥۳۸؛ الوافی بـالوَفَیات، ج ۱۷، ص ۳۲٦؛ الکواکب الدریة علی الحدائق الوردیة، ص ۲۲۹.

۳. نفحات الانس من حضرات القدس، صص ۱٦، ۳۱۲؛ روضات الجنان و جنّات الجنان، ج ۲، ص ٦۰۷.

٤. احوال و سخنان خواجه عبید الله احرار، ص ٦۷٦؛ طرائق الحقائق، ج ۱، ص ۳۱۱؛ همان، ج ۲، صص ٤۸ و ۳۳۱.

٥. ریاض‌السیاحة، صص ۲٥، ۱۳٥، ۱۹٤؛ میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، ج ۳، صص ۱۲۲۳، ۲۰۷۷.

٦. مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، ج ۲، ص ۷۱٥؛ کیمیای سعادت، ج ۱، ص ٤٥۳؛ همان، ج ۲، صص ۳٤ و ۱٥٦؛ نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، صص ۷٥، ۹۷، ۲۷٤؛ لوایح، ص ۲٤؛ کشف الاسرار، ج ۲، صص ۳۳، ۱۸٦؛ قدسیه، صص ۱۰، ۱٥؛ رشحات عین‌الحیات ج ۱، صص ۱۱، ۱۳؛ همان، ج ۲، صص ۳٦۸، ٤٦٥؛ مجمل فصیحی، ج ۲، ص ٥٤۸؛ مرآت الاولیاء، ج ۱، ص ۱۷٥.

۷. مفاتیح الاعجاز، ص ٦۹۰.

۸. اسرار التوحید، ج ۲، ص ٦۷۷.

برای اینکه ضبط درست این نام مشخّص شود، ابتدا لازم است وجه انتساب شیخ به این نام مشخّص گردد. آنچه مسلّم است اینکه در اکثر منابع قدیمی، محلّ تولّد شیخْ طوس معرّفی شده و در بعضی منابع، حتّی محلّه‌ای هم که وی آنجا متولّد شده، مشخّص گردیده؛ چنانکه گفته‌اند ابوالقاسم در طابران ــ یکی از دو محلّهٔ مهم طوس (یکی طابران و دیگری نوقان) ــ متولّد شده است[۱] و ظاهراً مدفن شیخ نیز بر اساس گزارش فضل الله بن روزبهان که در قرن دهم هجری قبر شیخ را زیارت کرده است،[۲] در همین منطقه قرار دارد؛[۳] لذا احتمال اینکه کرّکان محلّ تولّد یا دفن شیخ باشد، بعید می‌نماید. علاوه بر این، در اکثر منابع تاریخی، شهرت وی با عنوان کُرّکان (بدون یاء نسبت) ثبت شده است؛ چنانکه بعضی گفته‌اند: وی به "کرّکان" معروف بوده است[۴] و بعضی از او به "کرّکان طوسی"[۵] یا "کرّکان الزاهد"[۶] یاد کرده‌اند و بعضی گفته‌اند نام او "ابوالقاسم کرّکان" بوده است.[۷] علاوه بر اینها، در بعضی از کتاب‌های عرفانی همچون **اسرار التوحید** و **مصیبت‌نامه** و ... نیز از او به شیخ ابوالقاسم کرّکان یاد شده است.[۸] احتمال اینکه ثبت کرّکان (بدون یاء نسبت) به خاطر سهو مستنسخین باشد، با توجّه به تعدّد نسخ و همچنین گزارش

---

۱. تاریخ اسلام و وَفَیات المشاهیر و الأعلام، ج ۳۱، ص ۲۹۱.

۲. مهمان‌نامه بخارا، ش ۳۵۰: او در گزارشی که به همراه خان ازبک، محمّد خان شیبانی، از قبرستان طابران طوس زیارت کرده، می‌گوید: بسی از اعاظم اکابر مثل شیخ ابوالقاسم گُرّگانی و شیخ ابونصر سرّاج و اقران ایشان در آنجا مدفونند، قدّس اللّه اسرارهم.

۳. قبری نیز در یکی از روستاهای تربت حیدریه به‌نام ابوالقاسم وجود دارد که بر روی آن نام "ابوالقاسم علی الگورکانی" نقش بسته است.

٤. التدوین فی تاریخ القزوین، ج ۳، ص ۳۹۹؛ تاریخ اسلام و وَفَیات المشاهیر و الأعلام، ج ۳۱، ص ۲۹۱.

۵. المنتخب من السیاق (تاریخ نیشابور)، ص ٤٤٤.

٦. شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۵، ص ۲۹۸؛ العبر فی خبر من غبر، ج ۲، ص ۳۲۷.

۷. طبقات الشافعیة، ص ۱۷۷.

۸. اسرار التوحید، ج ۱، ص ٦۰.

وَفَیات الاعیان که هر دو وجه را آورده و می‌گوید شیخ به کرّکانی و کرّکان مشهور بوده،[1] منتفی است.

بر اساس آنچه گفته شد و با توجّه به اینکه انتساب به محل، بدون یاء نسبت، در فارسی و عربی مرسوم نبوده، احتمال اینکه کرّکان نام مکان باشد، ضعیف می‌نماید.

ظاهراً بعضی از محقّقان به همین جهت کرّگان را لفظ ترکی پنداشته و به داماد معنا کرده‌اند[2] و به ظاهر، این لفظ را همان گورکان تصوّر کرده‌اند که در مغولی به معنای "داماد پادشاه" است و در ترکی آذریِ امروز نیز به داماد گفته می‌شود و حال آنکه هیچ حکایتی در مورد دامادی شیخ در متون ذکر نشده است؛ علاوه بر آنچه گفته شد، این لفظ بعد از قرن هشتم وارد متون ما شده است.

در کتاب‌های لغت، شاهدی که بتواند اشتهار شیخ به کرّکان را بیان کند، نیافتیم و در غالب منابع تاریخی و تراجم و عرفان، فراتر از اینکه شهرت اصلی وی کُرّکان یا کرّگان ــ به ضم کاف و تشدید راء ــ است، وجود نداشت. حکایتی است عجیب در کتاب **عجائب المخلوقات** قزوینی (متوفّی ٦٨٢) در ذیل عنوان "فرس الماء" که خواسته به نحوی وجه تسمیهٔ شیخ را بیان کند. خلاصهٔ حکایت این است که شیخ کُرّه اسبی داشت که هنگام عبور از نهری به داخل نهر می‌رود و

---

۱. الوافی بالوَفَیات، ج ۱۷، ص ۳۲٦.

۲. التدوین فی اخبار قزوین، ج ۳، ص ۳۹۹: عزیزالله عطاردی محقق کتاب التدوین فی تاریخ القزوین ذیل عبارت "ابوالقاسم عبداللّه بن علی بن عبد اللّه الطوسی المعروف بکرّکان" می‌گوید: کرّکان به ضمّ کاف و فتح راء، کلمه‌ایست ترکی که بر شوهر دختر و شوهر خواهر اطلاق می‌شود. ظاهراً صرفاً تشابه کرّکان به گورکان باعث شده ایشان چنین نظری بدهند؛ چنانکه گفته شد، گورکان در اصلْ لفظ مغولی برگرفته از گورخان به معنای داماد پادشاه می‌باشد. البتّه در زبان آذری نیز از داماد به کورکن تعبیر می‌شود که احتمالاً از همان ریشهٔ مغولی استفاده شده است؛ امّا این کلمه بعد از امیر تیمور گورکان وارد متون ما شده و قبل از آن سابقهٔ استعمال آن را نداریم. علاوه بر آن، هیچ سندی بر اینکه ابوالقاسم داماد پادشاه باشد و یا از جهت دامادیش ویژگی خاصّی داشته باشد، وجود ندارد.

شیخ چندین مدّتی را برای یافتن کُرّه اسب خود صرف می‌کند، آن را نمی‌یابد، لذا به او شیخ صاحب کُرّه یا "کُرّگان" گفته‌اند.[۱] گرچه این قصّه حکایتی است عجیب امّا شاید بتوان آن را نیز سندی تاریخی برای تبیین نام شیخ محسوب کرد.

شیخ ابوالقاسم گُرّگان در طریقهٔ نقشبندیه

طریقت نقشبندیه رهیافتی است برای برون رفت از تضاد بین تصوّف و دیدگاه‌های اعتقادی اهل سنّت که ابتدا در بخارا مطرح شده و بیش از دو قرن نتوانست از این منطقه فراتر برود؛ البتّه به مرور زمان و با تغییر در بعضی از آموزه‌های خود، توانست یکی از گسترده‌ترین طریقت‌های عرفانی جهان اسلام به حساب آید. تمام طریقت‌های عرفانی، اعمّ از شیعه و سنّی، امور باطنی را به امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش(ع) رسانده‌اند. در این میان نقشبندیه نسبت معنوی خود را به خلیفهٔ اوّل می‌رسانند. گرچه در این زمینه بحث‌های مفصّلی صورت گرفته و بزرگان هر کدام به نحوی چنین اتّصالی را مردود شمرده‌اند، امّا

---

۱. عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات (قزوینی)، ص ۱٤۰: عبارت کتاب چنین است: «**حکی أن الشیخ أبا القاسم ــو یعرف بکرکان ــ رحمة اللّه و هو من مشایخ خراسان نزل علی ماء و کان معه حجرة، فخرج من الماء فرس أدهم علیه نقط بیض کالدراهم، و نزا علی الحجرة؛ فولدت مهرا شبیها بالذکر عجیب الصورة، فلما کان ذلک الوقت عاد الی ذلک المکان، و الحجرة و المهر معه طمعا فی مهر آخر فخرج الفحل و شم مهره، ثم وثب فی الماء، و وثب المهر بعده، فکان الشیخ یعاود ذلک الموضع مع الحجرة فسمی أبا القاسم کرکان**». این قضیه را مقریزی نیز بدون ذکر نام شیخ نقل کرده است و در آخر آن این عبارت هست: «**فصار الرجل یتعهّد ذلک الموضع کثیرا، فلم یعد الفرس و لا المهر إلیه**»؛ (المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار، ص ۱۷۷). ترجمهٔ متن چنین است: حکایت شده که شیخ ابوالقاسم که از مشایخ خراسان بوده و معروف به کرّکان می‌باشد، وارد آبی شد و همراه وی ماده اسبی بود. از آب اسبی بیرون آمد که نقطه‌هایی همچون درهم بر روی پوست او نقش بسته بود. بر روی ماده اسب پرید و از آنها کُرّه‌ای با صورتی عجیب الخلقه متولّد شد. بعد از مدّتی شیخ از همان جا رد می‌شد و ماده اسب و کُرّه نیز همراه وی بود. اسب آبی از آب بیرون آمد، کُرّه را بویید و به آب پرید و کُرّه اسب نیز پشت سر او به آب پرید و شیخ چندین مرتبه برای یافتن کرّه اسبش به آنجا آمد، ولی نه اسب آبی را دید و نه کرّه اسب را.

در این نوشتار صرفاً به ارتباط این طریقت به ابوالقاسم گُرّکان خواهیم پرداخت.

ملّا حسین کاشفی، یکی از بزرگان طریقت نقشبندیه، در **رشحات عین الحیات** می‌گوید: «تربیت خواجه عبدالخالق غجدوانی که سرحلقهٔ سلسلهٔ خواجگان‌اند، از خواجه یوسف همدانی است و ایشان از خواجه ابوعلی فارمدی و ایشان از شیخ ابوالقاسم گرّکانی استفاده کرده‌اند و شیخ ابوالقاسم از شیخ ابوالحسن خرقانی و وی از شیخ ابویزید بسطامی تربیت گرفته است؛ و ولادت شیخ ابوالحسن بعد از وفات شیخ ابویزید است به مدّتی، و تربیت ابویزید وی را به‌حسب باطن و روحانیت بوده است، نه به ظاهر و صورت، و نسبت ارادت شیخ ابویزید به حضرت امام جعفر صادق است ــ رضی الله تعالی عنه ــ و به نقل صحیح ثابت شده است که ولادت شیخ ابویزید نیز بعد از وفات حضرت امام است و تربیت حضرت امام وی را به حسب معنی و روحانیت بوده است، نه به حسب ظاهر و صورت ... و نسبت حضرت امام جعفر صادق ــ رضی الله تعالی عنه ــ به قاسم بن محمّد بن ابی بکر صدیق است که پدرِ مادر حضرت امام است و وی را نسبت ارادتِ باطن به سلمان فارسی است ــ رضی اللّه عنه ــ و وی را با وجود دریافت شرف صحبت حضرت رسالت ــ صلی الله علیه و سلّم ــ نسبت باطن از امیر المؤمنین ابی بکر صدیق نیز بوده است».[۱]

بر اساس آنچه کاشفی و دیگر بزرگان نقشبندیه گفته‌اند، آنچه برای نقشبندیه مهم می‌نماید، اتّصال این طریقت به خلیفهٔ اوّل است؛ اگرچه با هیچ اصلِ قابل قبول تاریخی و عرفانی نتوانیم این اتصال را درست کنیم و اگرچه اتّصال معنوی سلمان به خلیفهٔ اوّل با حضور شخص پیامبر(ص) بی‌معنا باشد، و اگرچه قاسم بن ابوبکر در زمان حیات سلمان در سنّی نباشد که بتواند از سلمان استفادهٔ

۱. رشحات عین‌الحیات ج ۱، صص ۱۱ ـ ۱۲.

معنوی داشته‌باشد و اگرچه بایزید بعد از وفات امام صادق(ع) متولّد شده باشد و اگرچه امکان اتّصال ابوالحسن خَرَقانی به بایزید نباشد، امّا نقشبندیه با توجّه به همهٔ این اشکالات، چنین سندی را قبول دارند و به همهٔ این اشکالات با این توجیه‌که هر یک از این افراد به حسب باطن به هم متّصل بوده‌اند، جواب داده‌اند و ظاهراً این اشکالی است‌که در ادامه نیز دامن‌گیر آنهابوده است؛ چنانکه اگر اتّصال شیخ ابوالقاسم گُرّکانی را به شیخ ابوالحسن خرقانی قبول‌کنیم، همچنین اگر اتّصال خواجه یوسف به ابوعلی فارمدی اثبات شود، ارتباط خواجه عبد الخالق غجدوانی (سرحلقهٔ سلسلهٔ خواجگان) با خواجه یوسف همدانی به هیچ وجه قابل قبول نیست.

عبد الکریم سمعانی با اینکه خود از شاگردان خواجه یوسف همدانی بوده و تمام مریدان وی را به تناسب معرّفی‌کرده و با اینکه درکتاب **الانساب**، مدخلی با عنوان الغجدوانی دارد و منسوبان به غجدوان را معرّفی‌کرده است،[1] هیچ نامی از عبدالخالق غجدوانی نبرده است. اکثر منابع تاریخیِ هم‌عصر و یا نزدیک به زمان خواجه یوسف نیز، گرچه به زندگی وی اشاره‌کرده‌اند، مورّخینی همچون ابن جوزی (متوفّی ۵۹۷) در **صفوة الصفوة**[2]، مبارک بن محمّد بن اثیر (متوفّی ۶۰۶) در **المختار من مناقب الاخیار**[3]، یاقوت حَمَوی (متوفّی ۶۲۶) در **معجم البلدان**[4]، علی بن محمّد بن اثیر (متوفّی ۶۳۰) در **الکامل**[5]، ابن خلّکان (متوفّی ۶۸۱) در **وَفَیات الاعیان**[6]، شهاب الدّین احمد بن فضل الله (متوفّی ۷۴۹)

---

۱. الانساب، ج ۱۰، ص ۱۷.
۲. ج ٤، ص ۷٤؛ المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱۸، ص ۱۵.
۳. ج ۵، ص ۱۷۸.
٤. ج ۱، ص ۵۰۷.
۵. ج ۱۰، ص ٤۹۲.
٦. ج ۷، ص ۷۹.

در **مسالک الابصار**[۱]، عبدالله بن اسعد یافعی (متوفّی ٧٦٨) در **مرآة الجنان**،[۲] ولی در هیچ‌کدام از آنها اشاره‌ای به عبدالخالق غجدوانی نشده است و گو اینکه از زمان خواجه تا قرن نهم هجری نام غجدوانی برای مورّخین ناآشنا و یا حداقل مورد اعتنا نبوده، به‌خصوص که بخشی از این مورّخین خود در منطقهٔ ماوراءالنّهر زندگی می‌کردند و خواجه یوسف و مریدان وی را با احترام یاد می‌کردند.

علاوه بر آنچه گفته شد، در ارتباط غجدوانی با خواجه، نکات قابل تأمّل دیگری نیز وجود دارد؛ از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. مراد از انتساب طریقتی به یکی از اقطاب، تبعیت از سیرهٔ سلوکی اوست و به اعتراف خود نقشبندیه با اینکه طریق خواجه یوسف همدانی و مشایخ او ذکر علانیه می‌باشد، ولی اساس آموزه‌های عبدالخالق غجدوانی بر ذکر خفی بود.[۳]

۲. عبدالرّحمن جامی جانشینان معنوی خواجه یوسف را چهار شخص معرّفی کرده: خواجه عبدالله برقی خوارزمی، خواجه حسن اندقی بخارایی (متوفّی ٥٥٢)، خواجه احمد یسوی (متوفّی ٥٦٢) و خواجه عبد الخالق غجدوانی (متوفّی ٦١٧).[۴] تعیین چهار خلیفه برای یک قطب، مورد تأیید آموزه‌های تصوّف و عرفان اسلامی نیست. (ظاهراً تعیین چهار خلیفه براساس خلفای چهارگانهٔ اهل سنّت طراحی شده و بعد از خواجه یوسف نیز برای اکثر مشایخ نقشبندیه، چهار خلیفه مشخّص شده است؛ چنانکه ادّعا شده که هر یک از عبدالخالق غجدوانی، خواجه اولیا، خواجه غریب، خواجه سلمان و خواجه امیرحمزه نیز چهار خلیفه داشتند).

---

۱. مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار، ج ٨، ص ١٧٩.
۲. مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزّمان، ج ۳، ص ۲۰۲.
۳. احوال و سخنان خواجه عبید الله احرار، ص ١٦٣؛ رشحات عین الحیات، ج ۱، ص ٣٦.
٤. نفحات الانس، ص ۳۸۲.

۳. جامی که خود بر ناصواب بودن چهار خلیفه هـمزمان بـرای یک قـطب متوجّه بوده، می‌گوید: بعد از خواجه یوسف، هر یک از این هر چـهار، در مـقام دعوت بوده‌اند و خلفای دیگر به طریق ادب در خدمت وی بوده و چون خواجه احمد یسوی به طرف ترکستان عزیمت کرد، جمیع یاران را به متابعت خـواجـه عبد الخالق دلالت کرد.[۱] امّا مشکل این است که قطبیّت عبدالخالق غـجدوانـی و رجوع مریدان خواجه احمد یسوی با سفر وی به ترکستان امری مقبول نیست، چه اینکه مسافرت برای مشایخ طریقت امری مرسوم بوده و به صـرف مسـافرت و کوچیدن شخص، مقام قطبیّت وی به دیگری منتقل نمی‌شد.

٤. بر اساس رسالهٔ صاحبیه منسوب به خواجه عبدالخالق غجدوانی که ظاهراً بخش قابل توجّهی از اطلاعات مربوط به زندگی عبدالخالق مستند به این رسـاله می‌باشد و گزارش سعید نفیسی، تاریخ صحیح وفات عبد الخالق غجدوانـی سـال ٦١٧ قمری است.[۲] بر اساس این تاریخ بین وفات خواجه یوسف و عبد الخـالق، ۸۲ سال فاصله می‌باشد که متوسّط اختلاف دو نسل است، لذا خیلی بعید می‌نماید که عبدالخالق حتّی خواجه یوسف را دیده باشد. البتّه این اشکال هـم بـر مـبنای نقشبندیه همانند دیگر اشکالات بر سند طریقتی آنها قابل توجیه است به اینکه خواجه عبدالخالق نیز همچون دیگر افراد این سلسله می‌توانسته از باطن خواجه یوسف استفاده کند؛ چنانکه خواجه محمّد پارسا اعتقاد دارد که بهاءالدّین نقشبند که یک قرن بعد از خواجه عبدالخالق غجدوانی مـتولّد شـده، از روحـانیت وی تربیت یافته است.[۳]

نقشبندیه گر چه تمام تلاش خود را انجام داده‌اند تا سندی را برای طـریقت

---

۱. همانجا.
۲. فرهنگ ایران زمین، سال ۱۳۳۲، شمارهٔ ۱، ص ٧٦.
۳. قدسیه، ص ۱۰.

خود ابداع کنند که با اعتقادات کلامی آنها متضاد نباشد، امّا با این کار اساس و بنیان سند طریقت را زیر سؤال برده‌اند؛ چنانکه بر مبنای سند آنها در هر زمانی، هر کس می‌تواند مدّعی شود که من از طریق باطن، طریقت را از فلان کس اخذ کرده‌ام، اگرچه هیچ ارتباط تاریخی بین آنها نباشد و اگرچه آن شخص از معاملات باطنی بی‌خبر باشد.

گُرّکانی به روایت معاصرانش

سپیده نصرتی[1]

ابوالقاسم گرّکانی از مشایخ بزرگ تصوّف خراسان در قرن چهارم و پنجم است که نسبت طریقتی او با سه واسطه به جنید بغدادی می‌رسد. او از خانقاه‌داران طوس بود و بیشتر اوقاتِ خود را به تربیت و ارشاد مریدان می‌گذراند. شماری از بزرگان صوفیه از شاگردان و مریدان و یا مصاحبان و اقران وی بودند. در صدر همهٔ آنان می‌توان از ابوعلی فارمدی، ابوبکر بن عبدالله نسّاج، ابوعثمان مغربی، علی بن عثمان هجویری و ابوسعید ابوالخیر یادکرد. در باب گرّکانی داستان‌هایی از زبان مریدان و معاصرانش نقل شده که نمایشگر نوع سلوک و تعالیم عرفانی اوست. برخی همچون غزّالی وی را ستوده و از او به نیکی یادکرده‌اند؛ برخی دیگر او را متّهم ساخته‌اند که بر جنازهٔ ابوالقاسم فردوسی نماز نگزارده است و برخی نیز همچون ابوالقاسم قشیری ذکری از او به میان نیاورده‌اند.

این مقاله می‌کوشد تا در خلال معرّفی اقران و مصاحبان گرّکانی و بررسی

---

۱. عضو هیأت علمی بنیاد دائرة المعارف اسلامی: se16n60@gmail.com

اقوال و آثار به‌جای مانده‌ای که در آنها ذکری از احوال و نحوهٔ سلوک او به میان آمده است، نقش و جایگاه وی را در تاریخ تصوّف، نحوهٔ تعلیم و تربیت مریدان و تعامل وی با معاصرانش و همچنین میزان اثرگذاری او بر آنان را مشخّص سازد.

ابوالقاسم گرّکانی، صوفی مشهور خراسانی، ظاهراً در سال ۳۸۰ ه.ق متولّد شد و با سلطان محمود غزنوی معاصر بود.[1] وی را عارفی کبیرالشأن و کثیرالمجاهده و دائم‌المشاهده خوانده‌اند که صاحب خانقاه بود و جماعت کثیری از دراویش از وی اخذ طریقت کردند.[2]

برخی منابع، نسبت معنوی ابوالقاسم را از ابوعثمان مغربی به واسطهٔ ابوعمرو زجاجی و برخی دیگر با سه واسطه، یعنی ابوعثمان مغربی، ابوعلی کاتب و ابوعلی رودباری، به جنید بغدادی رسانده‌اند.[3]

به گفتهٔ تذکره‌ها، شیخ ابوالقاسم گرّکانی که سلسلهٔ مشایخ نجم‌الدّین کبری به او می‌پیوندد، از طبقهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالحسن خرقانی و ذکر وی در ابتدا پیوسته "اویس، اویس" بود.[4] همچنین بعضی مشایخ نقشبندیه که سلسلهٔ خود را به شیخ ابوالقاسم گرّکانی رسانیده‌اند، می‌گویند وی در علم باطن به شیخ ابوالحسن خرقانی منتسب است.[5]

بسیاری از دیگر طریقه‌های تصوّف مانند ذهبیه، سهروردیه و نعمت‌اللّهیه، سلسلهٔ طریقتی خود را با واسطه‌هایی به وی رسانده‌اند.[6] نام گرّکانی در ذیل سلسلهٔ

---

۱. مجمل فصیحی، ج ۲، ص ۹۲؛ تاریخ گزیده، ص ٦٦١؛ نامهٔ دانشوران ناصری، ج ۵، ص ٤٠.

۲. المنتخب من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور عبدالغافر فارسی، ص ٢٧٦.

۳. نفحات الانس، صص ۳۱۲، ۵۵۹؛ طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۳۰۸.

٤. تذکرة الاولیا، ص ۲۷؛ نفحات الانس، ص ١٦.

۵. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۱۱.

٦. مصنّفات فارسی، ص ٣٤٩؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۵۸۵؛ انیس الطّالبین و عدّة السّالکین، صص ۱۱۳_١١٤.

خواجگان نیز آمده است.[۱]

از مهم‌ترین مریدان ابوالقاسم گرّکانی که تعالیم وی به واسطهٔ آنان انتقال یافت، یکی شیخ ابوعلی فارمدی و دیگری شیخ عبدالله ابوبکر نسّاج بود.[۲]

فارمدی به تشویق قشیری راه خود را در جهت طوس تغییر داد و به محضر مرشد جدید خود، ابوالقاسم گرّکانی، رسید.[۳] ابوعلی فارمدی گفته است: «پس از مدّتی به مجاهدت پیش استاد امام [قشیری] نشسته بودم. یک روز حالتی به من درآمد که در آن حالت گم شدم؛ و آن واقعه با استاد امام بگفتم. گفت: «ای بوعلی، روش من از اینجا فراتر نیست، هرچه از این فراتر بود، راه فرا آن ندانم.» من با خود اندیشه کردم که «مرا پیری بایستی که مرا از این مقام فراتر بردی.» و آن حالت زیادت می‌شد و من نام شیخ ابوالقاسم گرّکانی شنیده بودم. روی به طوس نهادم. جایگاه وی نمی دانستم. چون به شهر رسیدم، جای او بپرسیدم؛ نشان دادند، رفتم. با جماعتی از مریدان خویش در مسجد نشسته بود. من دو رکعت تحیّت مسجد بگزاردم و پیش وی در آمدم. وی سر در پیش داشت؛ سر برآورد و گفت: «بیا ای بوعلی تا چه داری». من سلام گفتم و بنشستم و واقعه‌های خویش بگفتم. شیخ ابوالقاسم گفت: «آری، ابتدایت مبارک باد. هنوز به درجه‌ای نرسیده‌ای، امّا اگر تربیت یابی به درجه‌ای بزرگ رسی». من با خود گفتم: «پیر من این است». پیش او مقام کردم. و بعد از آنکه مرا مدّتی دراز به انواع ریاضت و مجاهدت فرموده بود، بر من اقبال کرد و عقد مجلس فرمود و فرزند خویش را به حکم من کرد».[۴] شیخ ابوالقاسم گرّکانی گویا در طوس، دختر خود را به عقد ابوعلی فارمدی

---

۱. انیس الطّالبین و عدّة السّالکین، صص ۱۱۳ ـ ۱۱٤.
۲. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۳۳۱.
۳. ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ص ۷۰.
٤. اسرار التوحید، ج ۱، صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰؛ نفحات الانس، ص ۳۷٤.

درآورده و پس از مدّتی، مجالس خود را به او واگذار کرده بود.[۱]

ابوبکر نسّاج نیز مرید و از اصحاب ابوالقاسم گرّکانی بود و تعالیم گـرّکـانی به‌واسطهٔ او به احمد غزّالی و سپس عین‌القضات رسید.[۲] افزون بر این دو، گرّکانی با بسیاری از بزرگان هم‌عصر خویش، از جمله ابوسعید ابوالخیر و علی بن عثمان هجویری مصاحبت داشت و ایشان پیوسته مقام وی را ارج می‌نهادند.

ملاقات با ابوسعید ابوالخیر

داستانی که عطّار در **تذکرة‌الاولیا**[۳] دربارهٔ ملاقات ابوسعید ابوالخیر در دوران کودکی با ابوالقاسم گرّکانی ــ که به گفتهٔ عطّار از کبار مشایخ آن روزگار بوده ــ نقل کرده است، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آن دو با یکدیگر مـعاصر و مـصاحب بوده‌اند و چنین اختلافی در سن و سال میان آنان نبوده است. از ابوسعید سخنان بسیاری نیز در ستایش و تکریم ابوالقاسم نقل شده است.[۴]

حکایت شده که روزی شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم در طوس با هم بر یک تخت نشسته بودند و جمعی از درویشان در پیش ایشان ایستاده. بر دل درویشی گذشت که «آیا منزلت این دو بزرگ چیست؟» شیخ ابوسعید روی به آن درویش کرد و گفت: «هرکه خواهد دو پادشاه به هم ببیند، در یک وقت، در یک جای، بر یک تخت، گو در نگر». آن درویش چون بشنید، در آن هر دو بزرگ نگریست. حق تعالی حجاب از پیش چشم وی برداشت تا صدق سخن شیخ بر وی کشـف گشت و بزرگواری ایشان بدید. پس به دلش بگذشت که «آیا خداوند تـبارک و

---

۱. ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ص ٥١٤.
۲. جواهر الاسرار، ج ۱، ص ۸۱؛ نفحات الانس، ص ۳۷۵.
۳. ص ۸۰۱.
٤. اسرار التوحید، ج ۱، ص ٦٠؛ روضات الجنان، ج ۲، ص ۳٤٥.

تعالی را امروز در زمین هیچ بنده‌ای است بزرگوارتر از این هر دو شخص؟» شیخ ابوسعید روی به آن درویش کرد و گفت: «مختصر ملکی بود که هر روز در آن ملک چون بوسعید و ابوالقاسم هفتاد هزار فرا نرسد و هفتاد هزار بنرسد».[۱]

قابل بحث و گفتگوست که آیا ابوسعید حقیقتاً خود و ابوالقاسم گرّکانی را که در طوس با هم بر تختی نشسته بودند، با تعبیر "دو پادشاه، به هم" توصیف کرده است. بیشتر احتمال می‌رود که بعدها در نگرشی به گذشته، این دو تن را که از کبار مشایخ پیشین بودند، به این ترتیب درکنار یکدیگر قرار داده‌اند.[۲]

احترام و ارادت دو سویه میان این دو شیخ، ابوالقاسم گرّکانی را بر آن داشت زمانی که بین دو تن از شاگردان خود، فارمدی و ابوبکر عبدالله، پیوند برادری بست، آنها را نزد ابوسعید به میهنه بفرستد. بعدها نیز فارمدی پیوسته در میهنه به دیدار ابوسعید می‌شتافت.[۳] همچنین ابوعلی فارمدی پیش از ازدواج با دختر گرّکانی، خبر آن را از ابوسعید می‌شنود. چنانکه از فارمدی نقل است: «پیش از آنکه شیخ ابوالقاسم عقد مجلس فرماید، شیخ ابوسعید از میهنه به طوس آمده بود. به خدمت وی رفتم، گفت: ای بوعلی، زود باشد که چون طوطکت در سخن آرند. پس برنیامد که شیخ ابوالقاسم مرا عقد مجلس فرمود و سخن بر من گشاده گشت».[۴]

ملاقات با علی بن عثمان هجویری

هجویری در طوس با ابوالقاسم گرّکانی دیدار کرد و از احوال و اسرار درون

---

۱. اسرار التوحید، ج ۱، ص ٦٠؛ نفحات الانس، صص ۳۱۲ـ۳۱۳.
۲. حقیقت و افسانه، ص ۵۲۵.
۳. اسرار التوحید، ج ۱، ص ۱۸۰؛ حقیقت و افسانه، صص ۷۱، ٤۰۹.
٤. اسرار التوحید، ج ۱، ص ۱۲۰؛ نفحات الانس، ص ۳۷۵.

خود با او سخن گفت و از او راهنمایی گرفت.[۱] او دربارهٔ ملاقاتش با گرّکانی گفته است: «وقتی مرا واقعه‌ای افتاد. طریق حلّ آن بر من دشوار شد. قصد شیخ ابوالقاسم گرّکانی کردم. وی را در مسجدی یافتم که بر در سرای وی بود. تنها بود. واقعهٔ مرا بعینها با ستون می‌گفت. من ناپرسیده جواب خود یافتم. گفتم: ایّها الشیخ، این واقعهٔ من است. گفت: ای پسر، این ستون را خدای تعالی در این ساعت با من ناطق گردانید تا از من این سؤال کرد».[۲]

هجویری همچنین گفته است که «از شیخ المشایخ ابوالقاسم گرّکانی پرسیدم که درویش راکمترین چیز چه باید تا اسم فقر را سزاوار گردد؟ گفت: سه چیز باید و کم از سه چیز نشاید. یکی باید که پاره‌ای راست بداند دوخت و دیگری سخنی راست بداند گفت و شنود و دیگر، پای راست بر زمین داند زد. گروهی از درویشان با من بودند که این سخن بگفت».[۳]

افزون بر آنچه از قول هجویری نقل شد، برخی دیگر از تعالیم گرّکانی، با واسطه از سایر مشایخ صوفیه، ترویج یافت. برای مثال از میبدی نقل است که: «**تَخلِقوا بِاخلاقِ الله**... اهل علم گفتند: تفسیر این اخلاق معانی ۹۹ نام خداست که بنده را در روش خویش به آن معانی گذر باید کرد تا به وصال الله رسد؛ پیر خراسان ابوالقاسم گرّکان گفت: بنده تا در تحصیل این معانی و جمیع این اوصاف است، هنوز در راه است، به مقصد نارسیده، و در روش خود است، کشش حق نایافته، تا در معرفت است از معروف بازمانده و تا در طلب محبّت است، از محبوب بی‌خبر شده».[۴]

---

۱. کشف المحجوب، صص ٢٤٨، ٢٥٦–٢٥٧، ٣٧٢.
۲. همان، صص ۳۵۰–۳۵۱؛ نفحات الانس، ص ۳۱۲.
۳. نفحات الانس، صص ۳۲۱–۳۲۲.
٤. کشف الاسرار، ج ۲، صص ١٨٦–١٨٧.

سهروردی نیز شبیه به همین قول را از ابوعلی فارمدی نقل کرده است: «از شیخ خود ابوالقاسم گرّکانی سماع دارم که می‌گفت که تا سالک متّصف نشود به ۹۹ نام حق تعالی، واصل حضرت عزّت نتواند شد. شیخ گفت: یعنی [از] هر اسمی، آنچه مناسب و مطابق آن باشد، به قدر مایمکن در خود پدید کند».[1]

سایر تعالیم گرّکانی که به واسطهٔ مریدان و معاصرانش انتقال و اهمیّت به‌سزایی یافته‌اند، عبارتند از:

دفاع از ابلیس

گرّکانی را یکی از مدافعان ابلیس خوانده‌اند و عقیده دارند که وی در این رأی، از آرای حلّاج متأثّر بوده است. عین‌القضات از خواجه احمد غزّالی نقل کرده است که «هرگز شیخ ابوالقاسم گرّکانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجهٔ خواجگان و آن سرور مهجوران. چون این حکایت را وا برکه بگفتم، گفت: سرور مهجوران به است [از] خواجهٔ خواجگان».[2]

این ماجرا رابطهٔ چهار تن از مشایخ بزرگ قرن پنجم و ششم را به‌خصوص دربارهٔ یکی از موضوعات مهمّ تصوّف نشان می‌دهد. ابوالقاسم گرّکانی خود از مشایخ بزرگ خراسان بوده و این داستان نشان می‌دهد که وی دقیقاً جزو صوفیانی است که نسبت به ابلیس با خداوند و عاشقی او توّجه داشته است. احمد غزّالی نیز که خود یکی دیگر از مشایخ بزرگ خراسان بوده و به این موضوع علاقهٔ خاص داشته است، حضورش در این داستان نشان می‌دهد که در باب این موضوع تحت تأثیر چه کسی بوده است. نقل این داستان توسّط غزّالی برای عین‌القضات،

۱. عوارف المعارف، ص ۲۳۶.
۲. نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۱، ص ۹۷.

یک مورد از انتقال این مبحث را از مشایخ خراسان به مشایخ عراق عجم (همدان) بازگو می‌کند؛ و بالاخره پاسخ برکه نشان می‌دهدکه وی با احمد غزّالی و ابوالقاسم گرّکانی کاملاً موافق بوده است.[1]

رابطه شیخ و مرید

گرّکانی، به روایت مریدانش، در خصوص رابطهٔ مرید و پیر بسیار سخت‌گیر بود و عقیده داشت مریدان باید ادب و آداب را در محضر پیر و شیخ خود به‌درستی به‌جای آورند. غزّالی از خواجه ابوعلی فارمدی نقل کرده است که «یک راه شیخ خویش را ــ ابوالقاسم گرّکانی که پیر من بود ــ خوابی حکایت کردم. بر من خشم گرفت و یک ماه با من سخن نگفت و من آن را هیچ سبب نمی‌دانستم تا آنگاه‌که بگفت‌که «اندر آن حکایت خواب چنین گفتی که تو ــ که شیخی ــ با من سخن چنین گفتی اندر خواب، من گفتم: چرا؟» گفت: «اگر اندر باطنِ تو چرا را جا نبودی، اندر خواب، بر زبان تو نرفتی».[2]

همچنین عین‌القضات حکایت کرده است که «شیخ ابوبکر عبدالله طوسی در پیش ابوالقاسم گرّکانی بود. و چنین گویندکه شیخ ابوالقاسم پیر جنّ و انس بود. با شیخ بوعلی فارمدی گفت: به نزدیک من آیی و خوابی بازگویی، یعنی خوابی و یادی گویی و آنگه حدیث ارادت کنی، در همهٔ جهان مریدی را می‌جویم که پوستش پرکاه کنم و از قرص آفتاب درآویزم تا جهانیان از او عبرت گیرند. و این شیخ ابوالقاسم را چندین هزار مرید بودند، همه صاحب روزگار و کرامت‌های عظیم و فراست‌های ظاهر، و در طلب مریدی بود تا نه پنداری که مریدی آسان

---

۱. برکهٔ همدانی، استاد امّی عین‌القضات، ص ۲۶.
۲. کیمیای سعادت، ج ۲، صص ۳۴–۳۵.

کار یست».[۱]

سماع

بنا به روایات، گرّکانی با آنکه خود اهل سماع نبود، آن را منع نمی‌کرد؛ با این حال برای آن، شرایط خاصّی قائل بود و آن را برای همه و در هر شرایطی جایز نمی‌دانست. غزّالی از یکی از مصاحبان وی نقل کرده است که «خواجه علی حلّاج یکی بود از مریدان خواجه بوالقاسم گرّکانی، دستوری خواست در سماع. گفت: سه روز هیچ چیز مخور، پس از آن بگوی تا طعامی خوش بسازند؛ اگر میلت به سماع بیش باشد و سماع اختیار کنی بر طعام، آنگاه این تقاضای سماع به‌حق باشد، و تو را مسلّم بود».[۲] عطّار نیز در **مصیبت‌نامه**[۳] به دیدگاه گرّکانی دربارهٔ سماع اشاره کرده است:

سائلی جویندهٔ راه کمال / کرد او از شیخ گرّکانی سؤال
گفت چون نبود تو را میل سماع / گفت ما را از سماع است انقطاع
زانکه هست اندر دلم یک نوحه‌گر / کو زمانی گر ز دل آید به در
جملهٔ ذرّات عرش و فرش پاک / نوحه‌گر گردند دایم یا هلاک

توکّل

گرّکانی گرچه شیخی صاحب خانقاه و مریدان بسیار بود و چه بسا فتوح و نذورات بسیاری به خانقاه او اهدا می‌شد، بنا به نقل مصاحبانش، پیوسته از دسترنج خود ارتزاق می‌کرد و بر خلاف صوفیانی که کسب و کار و تلاش برای

---

۱. نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۱، ص ۲۷۴.
۲. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۰.
۳. صص ۲۴۸ـ۲۴۹.

به‌دست آوردن روزی را مغایر با توکّل می‌دانستند، در قطعه زمینی که داشت، به کشت و زرع مشغول بود. غزّالی از فارمدی نقل کرده است که «شیخ ابوالقاسم گرّکانی را ضیعتی بود حلال که از آن، قدر کفایت وی برآمدی. یک روز غلّهٔ آن ضیعت آورده بودند؛ شیخ از آن غلّه یک کف برگرفت و گفت: این با توکّل همهٔ متوکّلان عوض نکنم. و به حقیقت این کسی شناسد که به مراقبت دل مشغول باشد که بداند که فراغت از چه مدد دهد رفتن راه را».[۱]

نفی کرامت و تعظیم صاحب‌منصبان

ابوالقاسم گرّکانی گرچه شیخی صاحب‌مقام بود و مریدان بی‌شمار داشت، امّا کرامت‌های غریبی به او منسوب نیست؛ چراکه از وی نقل است که «بر آب رفتن و بر هوا شدن و از غیب خبر دادن، این هیچ کرامت نبود. کرامت آن باشد که کسی همه امرگردد؛ یعنی همگیِ وی طوع و فرمان شود که بر وی حرام نرود، و این اعتماد را شاید؛ امّا آن دیگر، همه ممکن بود که از شیطان باشد، که شیطان را نیز از غیب خبر است».[۲]

گرّکانی افزون بر نفی کرامات، از تعظیم صاحب‌منصبان نیز ابا داشت؛ چنانکه در **کیمیای سعادت**[۳] آمده است که «بوالحسن حاتمی از خواجگان طوس بود. به سلام خواجه ابوالقاسم گرّکانی شد و وی از اولیای بزرگ بود. عذر خواستن گرفت که «تقصیر می‌کنم که کمتر به خدمت می‌رسم.» گفت: ای خواجه، عذر مخواه که همه کس از آمدن منّت دارند و ما از ناآمدن منّت داریم، که ما را خود از آمدن این مهتر، پروای دل با هیچ‌کس نیست، یعنی ملک الموت».

۱. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۱۵۶.
۲. همان، ج ۲، ص ۳۱۰.
۳. ج ۱، ص ۴۵۳.

جامی این سخن را بدین‌گونه به نظم آورده است:

سفله‌ای می‌خواست عذر عارفی کز آمدن
سوی تو مانع مرا اشغال گوناگون بود
گفت: خامش کن که گر سویم نیاید چون تویی
منّت ناآمدن از آمدن افزون بود[1]

وفات ابوالقاسم گرّکانی در منابع متقدّم، ربیع الاوّل سال ۴۶۹ ه . ق[2] و ۴۶۷ ه .ق[3] ذکر شده است. برخی منابع نیز به سال ۴۵۰ ه .ق اشاره دارند.[4]

یکی از سوانح مشهور زندگی او، خودداری از نمازگزاردن بر جنازهٔ فردوسی طوسی و ممانعت از دفن او در گورستان مسلمانان است.[5] نظامی عروضی در **چهار مقاله**[6] این داستان را نقل و از این شخص به عنوان "مذکّری طبرانی" یادکرده و گفته است که سلطان پس از اطّلاع از این اقدام، دستور داد وی را از طبران بیرون کنند. عطّار نیز در **اسرارنامه**[7] به این داستان اشاره و تنها به ذکر نام "ابوالقاسم" بسنده کرده و او را "شیخ الاکابر" و "پیری پر نیاز" خوانده است. سعید نفیسی بر این باور است که مراد عطّار از این ابوالقاسم، گرّکانی نیست؛ زیرا عطّار خود از بزرگان صوفیه بوده است و اگر از میان صوفیان کسی چنین کاری می‌کرد، او سخنی از آن به میان نمی‌آورد.[8] شفیعی کدکنی نیز این داستان را

۱. دیوان جامی، ص ۸۰۳ .
۲. المنتخب من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور عبدالغافر فارسی، ص ٤٤٤.
۳. العبر فی خبر من غبر، ج ۲، ص ۲۷۳؛ شذرات الذهب، ج ۳، ص ۳۳٤.
٤. خزینة الاصفیاء، ج ۲، ص ۸.
۵. تاریخ گزیده، ص ٦٦١؛ تذکرة الشّعراء، ص ۹۷؛ مجالس النفائس، ص ۳٤۳.
٦. ص ۸۳.
۷. ص ۲۲۹.
۸. تعلیقاتِ لباب الالباب، ص ۸۳۳.

اتّهامی بیش نمی‌داند.[۱] همچنین با استناد به جوانیِ ابوالقاسم در هنگام فوت فردوسی، می‌توان نتیجه گرفت که ابوالقاسمِ حدوداً سی ساله، نمی‌تواند آن شیخ و پیر پر القاب آن داستان بوده باشد.

۱. اسرارالتّوحید (تعلیقات شفیعی کدکنی)، ج ۲، ص ٦٧٧.

منابع

۱ ـ ابن عماد، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت، ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹ م.

۲ ـ بخاری، صلاح بن مبارک، انیس الطّالبین و عدّة السالکین، تصحیح و مقدمه: خلیل ابراهیم صاری اوغلی، چاپ توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۷۱.

۳ ـ پورجوادی، نصرالله، برکهٔ همدانی، استاد امّی عین‌القضات، معارف، شماره ۹، بی‌نا، آذر ـ اسفند ۱۳٦٥.

٤ ـ جامی، عبدالرّحمان بن احمد، دیوان جامی، چاپ اعلاخان افصح زاد، تهران ۱۳۷۸.

٥ ـ ــــــــــــــــــــ، نفحات الانس من حضرات القدس، چاپ محمود عابدی، تهران، ۱۳۸٦.

٦ ـ خوارزمی، کمال الدّین حسین بن حسن، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، چاپ محمّد جواد شریعت، تهران، ۱۳۸٤.

۷ ـ خوافی، احمد فصیح، مجمل فصیحی، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۸٦.

۸ ـ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشّعراء، چاپ فاطمه علاقه، تهران، ۱۳۸٥.

۹ ـ ذهبی، محمّد بن احمد، العبر فی خبر من غبر، چاپ فواد سید، کویت ۱۹۸٤م.

۱۰ ـ سهروردی، عمربن محمّد، عوارف المعارف، بیروت ۱٤۰۳ / ۱۹۸۳ م.

۱۱ ـ صریفینی، ابراهیم بن محمّد، المنتخب من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور عبدالغافر فارسی، چاپ محمّد عثمان، قاهره، ۱٤۲۸ / ۲۰۰۸ م.

۱۲ ـ عطّار، محمّدبن ابراهیم، اسرارنامه، چاپ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸٦.

۱۳ ـ ــــــــــــــــ، تذکرة الاولیا، چاپ محمّد استعلامی، تهران، ۱۳۷۸.

۱٤ ـ ــــــــــــــــ، مصیبت‌نامه، چاپ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸٦.

۱۵ ـ علاء الدّوله سمنانی، احمدبن محمّد، مصنّفات فارسی، چاپ نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳٦۹.

۱٦ ـ عوفی، محمّد بن محمّد، لباب الالباب، چاپ ادوارد جی. براون، مقدّمه: محمّد قزوینی، تصحیحات و تعلیقات: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۹۰.

۱۷ ـ عین‌القضات، عبداللّه بن محمّد، نامه‌های عین القضات همدانی، چاپ علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳٤۸ ـ ۱۳۵۰.

۱۸ ـ علیشیر نوائی، امیر، تذکرهٔ مجالس النفائس، چاپ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳٦۳.

۱۹ ـ غزّالی، محمّدبن محمّد، کیمیای سعادت، چاپ حسین خدیو جم، تهران، ۱۳٦۱.

۲۰ ـ کربلایی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنّات الجنان، چاپ

جعفر سلطان القرائی، ستوده، تهران، ١٣٤٤ـ ١٣٤٩.

۲۱ـ لاهوری، غلام سرور، **خزینة الاصفیاء**، کانپور، ۱۹۲۹م.

۲۲ـ لاهیجی، محمّدبن یحیی، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، چاپ محمّدرضا برزگر خالقی و عفّت کرباسی، تهران، ١٣٧٤.

۲۳ـ مایر، فریتس، **ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه**، ترجمه: مهر آفاق بایبوردی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸.

٢٤ـ محمّدبن منوّر، **اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**، چاپ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ١٣٦٦.

۲۵ـ مستوفی حمدالله، **تاریخ گزیده**، تهران، ١٣٦٢.

٢٦ـ معصوم شیرازی، محمّد، **طرائق الحقائق**، چاپ محمّدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ـ ١٣٤٥.

۲۷ـ میبدی، احمدبن محمّد، **کشف الاسرار و عدّة الابرار**، چاپ علی اصغر حکمت، تهران، ١٣٦١.

۲۸ـ **نامه دانشوران ناصری،در شرح حال ششصد تن از دانشمندان نامی**، نوشتهٔ جمعی از فضلا و دانشمندان دوره قاجار، قم، ۱۳۳۸.

۲۹ـ نظامی عروضی، **چهار مقاله**، چاپ محمّد معین، تهران، ١٣٦٤.

۳۰ـ هجویری، علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، چاپ محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۳.

شرح احوال و آرای شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به روایت کشف المحجوب هجویری

دکتر حسن بلخاری قهی[1]

چکیده

روایت‌هایی که ابوالحسن هجویری (متوفّی ٤٦٥ ه.ق) در کشف المحجوب خود از ابوالقاسم گُرّکانی می‌آورد، بدون تردید مستندترین و دقیق‌ترین روایت‌های شرح حال و احوال شیخ ابوالقاسم محسوب می‌شود؛ دقیقاً از این رو که هجویری، خودْ معاصر شیخ بلکه شاگرد و مرید او بوده و گاه سؤالات خود را نزد او می‌برده و شرح احوال خود از او می‌خواسته است. من جمله این روایت او در کشف المحجوب (**باب فی ذکر ائمتهم من المتاخرین رضوان الله علیهم اجمعین**): «و منهم قطب زمانه و در زمانهٔ خود یگانه، ابوالقاسم علی الکرکانی، رض و ارضاه، اندر وقت خود بی‌نظیر است و اندر زمانه بی‌بدیل. وی را ابتدا سخت نیکو بودست و اسفاری سخت به‌شرط معاملت و اندر وقت وی رویِ دل همه اهل درگاه بدوست و اعتماد [یا اعتقاد] جمله برو (بر او) از طالبان. و اندر کشف وقایع مریدان، آیتی

---

۱. دانشیار دانشگاه تهران: Hasan.bolkhari@ut.ac.ir.

است ظاهر و به فنون علم، عالم است و مریدان وی هر یکی عالمی را زینتی‌اند و از پس او مرورا خلفی نیکو ماند انشاءالله، کی مقتدای قوم باشد و آن لسان الوقتست».[۱]

و هجویری، چنانکه گفتیم، خود از این مریدان و طالبان بوده که کشف و شرح واقعه‌های خود را نزد او می‌برده؛ همچون واقعه ای که خود در **کشف المحجوب (باب الکلام فی ذکر کراماتهم)** شرح می‌دهد و جامی در **نفحات الانس**[۲]، آن را چنین باز می‌گوید: «وقتی مرا واقعه‌ای افتاد. طریق حلّ آن بر من دشوار شد. قصد شیخ ابوالقاسم گُرّکانی کردم. وی را در مسجدی یافتم که بر در سرای وی بود. تنها بود. واقعهٔ مرا، بعینها، با ستونی می‌گفت. من ناپرسیده جواب خود یافتم. گفتم: ایّها الشیخ، این واقعهٔ من است. گفت: ای پسر، این ستون را خدای تعالی در این ساعت با من ناطق گردانید تا از من این سؤال کرد».

پس، از جمله معانیِ مطرح در حلقهٔ سالکان و عارفان، رؤیت واقعه و کشف آن توسط پیر و مراد بوده است. ارائهٔ شرحی دقیق از احوال و حیات شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و درکنار بیان و شرح مفهوم واقعه درکلام عارفان، و نسبت آن با مکاشفه و نیز واقعات صادق و کاذب، محور این مقاله است.

الف ـ شناخت صاحب کشف‌المحجوب، **علی بن عثمان هجویری**

در شرح بیان شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به روایت هجویری، ابتدا شناخت و تأمّل در باب معرِّف، ضروری است؛ زیرا جایگاه و مکانت علمی و نیز عالمیت و اتقان شخص معرّف در شناخت و شناسایی معرَّف نقشی برجسته و به‌سزا دارد.

---

۱. کشف المحجوب، ص ۲۱۱.
۲. ص ۳۱۲.

ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی که در متن تاریخ فرهنگ و اندیشه ایرانی ـ اسلامی مشهور به جلابی، غزنوی و بسیار شایع‌تر و رایج‌تر هجویری است و خود بارها در سترگ‌ترین اثر خویش، **کشف المحجوب**، خویش را علی بن عثمان الجلابی نامیده[1]، در اواخر قرن چهارم هجری در شهر غزنه چشم به جهان گشوده و پسوند غزنوی نیز در پایان نام بلند او اشارت به همین زادگاه است. سال دقیق تولّدش معلوم نیست، جز آنکه اکثر مورّخان او را متولّد دههٔ پایانی قرن چهارم یعنی بین سال‌های ۳۹۰ تا ٤۰۰ هجری قمری می‌دانند. این ابهام در باب زمان مرگش نیز صادق است، امّا در برخی اسناد تاریخی همچون قطعه‌ای از معین‌الدّین چشتی (متوفّی ٦۳۳ ه.ق) ماده تاریخی فوت هجویری چنین بیان شده است:

این روضه که بانی‌اش شده فیض الست　　مخدوم علی راست که به حق پیوست
در هستی نیست شد و هستی یافت　　زآن سال و حالش افضل آمد از "هست"[2]

که با تعیّن ابجدِ کلمهٔ "هست" در مصرعِ بیت دوم، سال ٤٦٥ به دست می‌آید. این معنا را جامی نیز (متوفّی ۸۹۸ه.ق) در قطعه‌ای چنین بیان کرده:

خانقاه علی هجویری　　خاک جاروب از درش بردار
طوطیا کن به دیدهٔ حق‌بین　　تا شوی واقف بر اسرار
چون که سردار ملک معنی بود　　سال وصلش برآید از "سردار"[3]

---

۱. کشف المحجوب، ص ٤٧٦: به عنوان مثال در بیان ازدواج خویش: «و مرا که علی بن عثمان الجلابی‌ام، از پس آنکه مر حق تعالی یازده سال از آفت تزویج نگاه داشته بود، تقدیر کرد تا به فتنه اندر افتادم و ظاهر و باطنم اسیر [پری] صفتی شد که با من کردند بی از آنکه رؤیت بوده بود و یک سال مستغرق آن بودم؛ چنانکه نزدیک بود که دین بر من تباه شدی تا حق تعالی به کمال فضل و تمام لطف خود، عصمت خود به استقبال دل بیچاره من فرستاد و به رحمت، خلاصی ارزانی داشت».
۲. همان، ص ۲۸.
۳. همانجا.

که به حساب ابجد، کلمه "سردار" می‌شود ٤٦٥.

به هر حال، به صورت دقیق و یقین، نیمهٔ اوّل قرن پنجم، سال‌های بالندگی و رشد علی هجویری است. اندیشمند و عارف سالکی که کتاب گرانقدر **کشف‌المحجوب**ش یکی از مهمترین منابع و مراجع شیخ عطّار در نگارش **تذکرةالاولیا** بوده است. عطّار در عین حالی که از **کشف‌المحجوب** بهره‌های بسیار برده،[1] امّا تأمّلی در بیان زندگی و آثار هجویری ندارد. برخلاف عطّار، جامی در **نفحات‌الانس** حقّ مطلب را به‌جا آورده و او را عالم و عارفی نامیده که به صحبت بسیاری مشایخ نایل گشته است: «کنیت وی ابوالحسن است. عالم و عارف بوده، مرید شیخ ابوالفضل بن حسن فتلی است و به صحبت بسیاری از مشایخ دیگر رسیده است. صاحب کتاب **کشف‌المحجوب** است که از کتب معتبرهٔ مشهوره در این فن است و لطایف و حقایق بسیار در آن کتاب جمع کرده است».[2]

سپس جامی به نقل از **کشف‌المحجوب**، به بیان پرسشی می پردازد که هجویری از شیخ‌المشایخ ابوالقاسم گُرّکانی در باب "اسم فقر" نموده و شیخ ابوالقاسم او را به تمامت پاسخ داده است. بیان این قطعه، نوعی بازشناسی گُرّکانی توسط عبدالرحمن جامی و در عین حال، تأکید بر مصاحبت هجویری با شیخ ابوالقاسم و حتّی تفسیر آرای شیخ نیز هست: «و من که علی بن عثمان الجلّابی‌ام، وفّقنی اللّه، از شیخ المشایخ ابوالقاسم کرکانی، رض، در طوس پرسیدم که درویش را کمترین چه چیز باید تا اسم فقر را سزاوار گردد؟ گفت: سه چیز باید که کم از آن

---

۱. همان، ص ۱۸۹: به عنوان مثال به این آغاز نامه شرح حلّاج توسط هجویری دقّت کنید: «و منهم مستغرق معنی و مستهلک دعوی ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلّاج، رض، از مستان و مشتاقان این طریقت بود و حالی قوی و همّتی عالی داشت و مشایخ این قصّه اندر شأن وی مختلف‌اند؛ به نزدیک گروهی مردودست و به نزدیک گروهی مقبول.» که چگونه آغاز آهنگین آن و نیز سبک روایتش، سبک و شیوه عطّار در تذکرةالاولیا گردید.

۲. نفحات الانس، ص ۳۲۱.

نشاید؛ یکی باید که پاره راست برداند دوخت و دیگر سخنی راست بداند شنید و سه دیگر، پایی راست بر زمین تواند زد. گروهی از درویشان کی با من حاضر بودند کی این بگفت. چون به دویره بازآمدیم، هر کسی اندرین تصرّفی می‌کردند و گروهی را از جهل اندرین شرحی پدید آمد و گفتند کی فقر خود همین است و بیشتر از یشان در خوب دوختن پاره و بر زمین زدن پای می‌شتافتند و هر کسی را پندار آن بود کی ما سخنان طریقت بدانیم شنید و به‌حکم آنک روی دل من بدان سیّد بود، نخواستم که سرّ آن سخن وی بر زمین افتد؛ گفتم بیایید تا هر کسی اندرین سخن چیزی بگوییم. هر یک صورت خود بگفتند؛ چون نوبت به من رسید، گفتم: پاره راست آن بود که به فقر دوزند، نه به زینت؛ چون رقعه اگر به فقر دوزی، اگر ناراست دوزی، راست بود، و سخن راست شنیدن آن بود کی به حال شنود، نه به منیّت و به جِدّ اندر آن تصرّف کند، نه به هزل و به زندگانی مر آن را فهم کند، نه به عقل، و پای راست آن باشد که به وجد بر زمین نهد، نه به لهو و به رسم. بعضی این سخن را بدان سیّد نقل کردند، گفت: **اصاب علیّ خیّره الله**».[1]

امّا جامی اشارت دیگری به حالات هجویری دارد که در اثبات حال و مقام او قابل توجّه است: «و هم وی گفته که وقتی به مهنه بر سر قبر شیخ ابوسعید نشسته بودم تنها، کبوتری دیدم سفید که بیامد و در زیر آن فوطه شد که بر گور فکنده بودند. چون برخاستم و نگاه کردم، در زیر فوطه هیچ نبود. روز دوم همان بدیدم و روز سیم نیز. در تعجّب آن فروماندم تا شبی وی را به خواب دیدم و از وی آن واقعه پرسیدم. گفت: آن کبوتر صفای معاملت من است که هر روز به منادمت در گور می‌آید».[2]

۱. همانجا؛ کشف المحجوب، صص ۵۵ـ۵۶.
۲. نفحات الانس، ص ۳۲۲.

بنا به بیان خود هجویری، این سالکِ طالب در طی طریقت به امامان و مرادانی اقتدا کرده است، همچون ابوالفضل محمّدبن الحسن الختلی که هجویری او را "زین اوتاد و شیخ عباد" نامیده و خود را پیرو او دانسته: «اقتدای من در این طریقت بوده است.»[۱] و نیز ابوالعبّاس احمدبن محمّد الاشقانی که او را «شیخ امام اوحد و اندر طریق خود مفرد» خوانده که :«مرا با وی انسی عظیم بود و وی را بر من شفقتی صادق و اندر بعضی علوم، استاد من بود.»[۲] و نیز شیخ ابوالقاسم گُرّکانی که هجویری کشف واقعه‌های خود و تبیین احوال و نمودهای خود را نزد او می‌برده است[۳] و این خود دلیل دیگری بر مقام بلند هجویری از یک سو و مهم‌تر، جایگاه بسیار شایستۀ او در بیان احوال شیخ ابوالقاسم گُرّکانی است.

هجویری بنا به تعبیر خویش باگام زدن در طریق کشف و شهود عرفانی به روایت واقعه‌هایی نایل شده بود و می‌دانیم واقعه «امور غیبی است که بر اهل خلوت آشکار می‌شود؛ یا چیزی که سالک در اثنای ذکر و استغراق حال با حق، می‌بیند به گونه‌ای که از محسوسات، غایب می‌شود».[۴] شرح عزّالدّین کاشانی در بیان واقعه و مکاشفه در فصل هشتم **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه** جالب توجّه است: «اهل خلوت را گاه گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتّفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود؛ چنانکه نائم را در حالت نوم، و متصوّفه آن را واقعه خوانند. و گاه بود که در حال حضور، بی آنکه غایب شوند، این معنی دست دهد، و آن را مکاشفه گویند. و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسبت است. و از جملۀ واقعات، بعضی صادق

---

۱ همان، ص ۲۰۸.
۲. همان، ص ۲۱۰.
۳. همان، ص ۲۱۱.
٤. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۷۹.

باشند و بعضی کاذب، همچنانک منامات. و مکاشفه هرگز کاذب نبود، چه مکاشفه عبارت است از تفرّد روح به مطالعه مغیبات در حال تجرّد او از غواشی بدن. و در بیشتر وقایع و منامات، نفس با روح مشارک بود و در بعضی مستقل. و صدقْ صفت روح است و کذبْ صفت نفس. پس مکاشفات همه صادق باشند و واقعات و منامات بعضی صادق و بعضی کاذب».[1] بنا به شرح دقیق کاشانی، واقعه از آن‌رو که ریشه در نفس دارد، می‌تواند صادق یا کاذب باشد؛ دقیقاً از آن‌رو که نفسْ ظرف فجور و تقوا است همزمان: **وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا**[2]؛ برخلاف مکاشفه که به دلیل استناد به روح، همواره صادق بوده و کذب و جعل در آن راهی ندارد، احتمال وجود کذب در واقعه و نیز ابهام و ایهام در آن، صاحبان واقعه را به نزد عرفای صاحب حالی می‌کشاند که واقعه رؤیت شده را از برای آنان تأویل نمایند؛ من‌جمله واقعه‌ای که شرح و تأویل آن را هجویری از شیخ ابوالقاسم گُرّکانی خواسته است. روایتی که هم از سالک بودن راوی (هجویری) پرده برمی‌دارد و هم از صاحب سِرّی و مقام وقوف و شهود گُرّکانی: «وقتی مرا واقعه افتاد و طریق حلّ آن بر من دشوار شد. قصد شیخ ابوالقاسم گُرّکانی کردم، رض، و وی به طوس بود. وی را اندر مسجد، در سرای خود یافتم تنها، و به‌عین آن واقعه می‌بود که به ستونی می‌گفت. گفتمش: این با که می‌گویی. گفت: ای پسر، این ستون را خدای عزّوجلّ اندرین ساعت با من به‌سخن آورد تا از من سؤال بکرد».[3]

علاوه بر روایت فوق، هجویری در بابی دیگر از **کشف‌المحجوب** روایتی از برشمردن احوال و افکار خود نزد شیخ می‌آورد که هم تأکیدی دیگر بر بیان

---

۱. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۱۷۲.
۲. سورهٔ شمس، آیات ۷–۸: سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد.
۳. کشف المحجوب، ص ۳۰۱.

مـقام بـلند شـیخ است در ذهـن و جـان هـجویری و هـم تـلاش صـاحب کشف‌المحجوب در دریافت حقایق عرفانی و معانی نورانی از شیوخ بزرگ زمانهٔ خویش: «روزی من پیش خدمت شیخ نشسته بودم و احـوال و نـمودهای خـود می‌شمردم، به‌حکم آنک روزگار خود را برو سره کنم، کی نافذ وقت است و وی، رض، آن به‌حرمت می‌شنید و مرا نخوت کـودکی و آتش جـوانـی بـر گـفتار آن حریص می‌کرد و خاطری صورت می‌گشت کی مگر این پیر را در ابتدا برین کوی گذری نبودست کی چندین خضوع می‌کند اندر حق من و نیاز می‌نماید. اندر حال، وی این در باطن من بدید. گفت: دوست پدر، این خضوع من نه مر تو را یا حال توراست، کی محول احوال در محلّ محال آید که این خضوع، من محول احـوال می‌کنم و این عام باشد مرهمهٔ طالبان را، نه خاص مر تو را. چون این بشـنیدم، از دست بیفتادم. وی آن اندر من بدید و گفت: ای پسر، آدمی را بـه ایـن طـریقت نسبت بیش از این نیست کی همچون وی را به طریقت بازبندند، پندار یافت آن بگیردش و چون از آن معزول کنندش، به عـبارت پـندارش بـرسد؛ پس نـفی و اثبات و فقد و وجود وی هردو پندار باشد و آدمی هرگز از بند پندار زهد وی را باید که درگاه بندگی گیرد. جمله نسبت‌ها از خود دفع کند، به‌جز نسبت مردمی و فرمانبرداری. و از بعد آن، مرا با وی اسرار بسیار بود و اگر به اظهار آیات مشغول شدم، از مقصود بـازمانم».[۱] ایـن‌گونه روایـات، هـم شأن سـائل را مـی‌نماید، هـم مسؤول را؛ هم هجویریِ طالب و عاشقِ درک حقایق و هم شیخ ابوالقاسم گُرّکانی صاحب سِرّ را.

آنچه به اختصار آوردیم، صرف اثبات پی‌جویی و تشنه کامی هجویری در ادراک معانی و مبانی سیر و سلوک بود. این معنا از وی مورّخ و مفسّری در بیان

۱. همان، صص ۲۱۱ـ۲۱۲.

عرفان می‌سازد که کلامش حجّت است و معتبر؛ زیرا بیان او روایت حال دیگران و صرفاً نقل قول احوال و افکار عارفان نیست، بلکه بیان تجربت‌ها و مواجهت‌هایی است که خود به تجربه و تعمّق در آنها ورود و حضور دارد.

بنابراین قول هجویری در شرح احوال و مقامات عرفای بزرگ من جمله شیخ ابوالقاسم گُرّکانی قولی بسیار معتبر و مستند است؛ به‌ویژه که تاریخْ روایت‌هایی از رسیدن هجویری به مقامات عرفانی دارد؛ من جمله علاوه بر آنچه از جامی در این باب ذکر کردیم، اشاره به این لقب مشهور هجویری در لاهور ــ که مدفن و مرقد اوست ــ خالی از لطف نیست که وی را در آن منطقه "داتا گنج‌بخش" یا "معلّم گنج‌بخش" می‌نامند. محتمل این لقب پس از بیان بیتی است که توسط خواجه معین‌الدّین چشتی، از شیوخ بزرگ سلسلهٔ چشتیه (متوفی ۶۳۳ ه.)، به هنگام زیارت قبر هجویری قرائت شده است:

گنج‌بخش هر دو عالم، مظهر نور خدا کاملان را پیر رهبر، ناقصان را رهنما

که خود نشانی از مقام مرشدی و پیری هجویری در نظام‌های عرفانی دارد. اقبال لاهوری نیز که بارها به زیارت قبر او رفته و توشه‌ها برگرفته، در شعری مشهور با عنوان "حکایت نوجوانی از مرو که پیش حضرت سیّد مخدوم علی هجویری رحمة‌الله علیه آمده، از ستم اعدا"، در باب مقام عرفانی هجویری چنین سروده‌ای دارد:

سیّد هجویر مخدوم امم مرقد او پیر سنجر را حرم
بندهای کوهسار آسان گریخت در زمین هند تخم سجده ریخت
پاسبان عزّت امّ‌الکتاب از نگاهش خانهٔ باطل خراب
خاک پنجاب از دم او زنده گشت صبح ما از مهر او تابنده گشت

عـاشق و هـم قـاصد طـیّار عشـق   از جبینش آشکار اسـرار عشـق[1]

---

۱. کلیّات اقبال، ص ۳۵: کامل این شعر چنین است:

سـیّد هجویر مـخدوم امـم   مـرقد او پـیر سـنجر را حـرم
بـندهای کـوهسار آسان گسیخت   در زمین هند تـخم سـجده ریـخت
عـهد فـاروق از جـمالش تـازه شـد   حـق ز حـرف او بـلندآوازه شـد
پـاسبان عـزّت امّ الکـتاب   از نگـاهش خـانهٔ بـاطل خـراب
خـاک پـنجاب از دم او زنـده گشت   صـبح مـا از مـهر او تـابنده گشت
عـاشق و هـم قـاصد طـیّار عشـق   از جـبینش آشکـار اسـرار عشـق
داسـتانی از کـمالش سـر کـنم   گـلشنی در غـنچه نـی مـضمر کـنم
نـوجوانـی قـامتش بـالا چـو سـرو   وارد لاهـور شـد از شـهر مـرو
رفت پـیش سـیّد والا جـناب   تـا ربـاید ظـلمتش را آفـتاب
گـفت: «مـحصور صـف اعـداستم   در مـیان سـنگ‌ها مـیناستم
با مـن آمـوز ای شـه گـردون مکـان   زنـدگی کـردن مـیان دشـمنان»
پـیر دانـایی کـه در ذاتش جـمال   بسـته پـیمان مـحبّت بـا جـلال
گـفت: «ای نـامحرم از راز حـیات   غـافل از انـجام و آغـاز حـیات
فـارغ از انـدیشهٔ اغـیار شـو   قـوّت خـوابـیده ئـی، بـیدار شـو
سنگ چون بر خودگمان شیشه کرد   شیشه گردید و شکستن پـیشه کـرد
نـاتوان خـود را اگـر رهـرو شـمرد   نقد جـان خـویش بـا رهـزن سـپرد
تا کجا خود را شـماری مـاه و طـین   از گـل خـود شـعلهٔ طـور آفـرین
بـا عـزیزان سـرگران بـودن چـرا   شِکـوه سـنج دشـمنان بـودن چـرا
راست می‌گویم عدو هم یار توست   هسـتی او رونـق بـازار تـوست
هر که دانای مـقامات خـودی است   فضل حق داند اگر دشمن قوی است
کشتِ انسان را عدو بـاشد سـحاب   مـمکناتش را بـرانگیزد ز خـواب
سنگ ره آبست اگر همّت قـویست   سیل را پست و بلند جاده چیست؟
سـنگ ره گـردد فسـان تـیغ عـزم   قـطع مـنزل امـتحان تـیغ عـزم
مثل حیوان خوردن، آسودن چـه سـود   گر به خود محکم نه ئی، بودن چه سود
خویش را چون از خودی‌محکم‌کنی   تو اگر خواهی جـهان بـر هـم کـنی
گر فـنا خـواهـی، ز خـود آزاد شـو   گر بقا خواهـی، بـه خـود آبـاد شـو
چیست مردن از خودی غافل شدن   تـو چـه پـنداری فـراق جـان و تـن
در خودی کن صورت یوسف، مقام   از اسـیری تـا شـهنشاهی خـرام
از خـودی انـدیش و مـردکـار شـو   مـرد حـق شـو، حـامل اسـرار شـو
شـرح راز از داسـتان‌ها مـی‌کنم   غـنچه از زور نـفس وا مـی‌کنم
خـوشتر آن بـاشد کـه سـرّ دلبـران   گـفته آیـد در حـدیث دیگـران

بنابراین معرّفِ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در این نوشتار، خود پیر و رهنمایی است که قادر به اظهار و آشکاری اسرار عشق است؛ بنابراین، روایت او از شیخ شنیدنی است.

ب ـ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به روایت هجویری

چنانچه در بخش پیش دیدیم، هجویری معاصر شیخ ابوالقاسم و مهم‌تر، به تعبیر صریحش در **کشف‌المحجوب**، شاگرد او بوده است. روایات ذکر شده در بالا ارادت تامّ و تمام هجویری به شیخ را نشان داد.

هجویری در باب **«فی ذکر ائمتهم من المتأخرین رضوان الله علیهم‌اجمعین»** **کشف‌المحجوب** که شرح و بیان بزرگانی از شیوخ و عرفاست، به شیخ ابوالقاسم گُرّکانی می‌رسد. شیخی که به تعبیر هجویری، قطب زمانه و در زمانهٔ خود یگانه است: «و منهم قطب زمانه و در زمانهٔ خود یگانه ابوالقاسم علی الکرکانی، رض و ارضا. اندر وقت خود بی‌نظیر است و اندر زمانه بی‌بدیل. وی را ابتدا سخت نیکو بودست و اسفاری سخت به شرط معاملت و اندر وقت وی، رویِ دل همه اهل درگاه بدوست و اعتماد جمله برو [بر او] از طالبان. و اندر کشف وقایع مریدان، آیتی است ظاهر و به فنون علم، عالم است و مریدان وی هر یکی عالمی را زینتی‌اند».[1]

به تعبیر صریح هجویری، شیخ ابوالقاسم، قطب زمانه و در میان مشایخ و بزرگان آن عصر بی‌بدیل بوده است. تأکید بر "روی دل همه اهل درگاه بدوست و اعتماد جمله بَرو"، بیانی بر کثرت طالبان و مریدان شیخ ابوالقاسم است، به ویژه که هجویری او را در کشف وقایع، صاحب کرامت می‌داند. روایتی که هجویری پس

---

۱. کشف المحجوب، ص ۲۱۱.

از این شرح می آورد و ما در بخش پیشین این نوشتار آوردیم، دلیل هجویری بر صاحب‌کرامت بودن شیخ و عالمیت او به اسرار مریدان است، امری که در ابواب دیگر **کشف‌المحجوب** نیز ظهور و بروز دارد؛ من‌جمله روایتی که در باب بیان معارف مشایخ و در شرح نفس و بیان اطوار و احوال متفاوت آن می آورد.

هجویری در این مقوله روایتی از بوعلی سیاه مروزی می‌آورد که: «من نفس را بدیدم، به صورتی مانند صورت من، کی یکی موی وی گرفته بود و وی را به من داد و من وی را به درختی بستم و قصد هلاک وی کردم. مرا گفت: یا با علی، مرنج که من لشکر وی‌ام عزّوجل. تو مرا کم نتوانی کرد.»[1] و در ادامه با ذکر روایتی از شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، او را قطب‌المدار می‌داند: «و شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، رض، کی امروز قطب‌المدار علیه وی است، ابقاه الله، وی از ابتدای حال نشان داد که من ورا [نفس را] به صورت ماری دیدم».[2] و اینها به علاوه ذکر کرامتی مشهود است در سخن گفتن شیخ با ستون به هنگام کشف واقعهٔ هجویری که در بخش پیشین ذکر کردیم.

این جایگاه شگرف و عظیم شیخ در روح و جان هجویری سبب گردید در ابواب مختلف از برای اثبات و شرح معانی مورد نظر خود استناداتی به رأی و نظر شیخ ابوالقاسم داشته باشد؛ من‌جمله در باب صحبت[3] و شرایط آن به نقل از شیخ

---

۱. همان، ص ۲۵۹.

۲. همانجا.

۳. صحبت: مصاحبت، همراهی به نزد عارفان و مقابل وحدت و تفرّد است. صحبت از آداب طریقت است. در روایات آمده: مردم با مؤمن انس گیرند و او با مردم. نسفی در انسان کامل (ص ۱۱) در باب صحبت می‌گوید: «بدانکه صحبت اثرهای قوی و خاصیت‌های عظیم دارد. هر سالکی که به مقصد نرسید و مقصود حاصل نکرد، از آن بود که به صحبت دانایی نرسید. کار صحبت دانا دارد. هرکه یافت، از صحبت دانا یافت. این همه ریاضات و مجاهدات بسیار و این همه آداب و شرایط بی‌شمار از آن جهت است تا سالک شایستهٔ صحبت دانا گردد و چون به صحبت درویشان رسی، باید که سخن کم گویی و سخنی که از تو سؤال نکنند، جواب نگویی».

می آورد: «و من از شیخ‌المشایخ ابوالقاسم گُرّکانی پرسیدم، رض، که شرط صحبت چیست؟ گفت: آنکه حظّ خود نجویی اندر صحبت، کی همهٔ آفات صحبت از آن است که هرکسی از آن، حظّ خود طلبد و صاحب حظّ را تنهایی بهتر از صحبت. و چون حظّ خود فروگذارد و حظوظ صاحب خود را رعایت کند، اندر صحبت مصیب باشد».[1]

روایت دیگری نیز از هجویری در باب شیخ ابوالقاسم وجود دارد. وی آنگاه‌که در کشف المحجوب به بیان احوال حسین بن منصور حلّاج می‌پردازد، حلّاج را نزد برخی بزرگانْ مقبول، نزد برخی دیگر مردود و نزد برخی، متوقّف می داند؛ یعنی قائلان به توقّف که نه وی را مدح کردند و آرائش را پذیرفتند و نه ذمّش کردند و در آتش بسوزاندند. امّا رأی شیخ ابوالقاسم گُرّکانی را در باب وی چنین می آورد که حلّاج را نزد وی سرّی بود و او را بزرگ می داشت: «و منهم مستغرق معنی و مستهلک دعوی ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلّاج ـ رض ـ از مستان و مشتاقان این طریقت بود و حالی قوی و همّتی عالی داشت و مشایخ این قصّه اندر شأن وی مختلف‌اند؛ به نزدیک گروهی مردودست و به نزدیک گروهی مقبول، چون عمرو بن عثمان و ابویعقوب نهرجوری و ابویعقوب اقطع و علی بن سهل اصباهانی و جز ایشان، گروهی ردّ کردندش و باز ابن عطا و محمّد بن خفیف و ابوالقاسم نصرآبادی و جمله متأخّران قبول کردندش؛ و باز گروهی اندر امر وی توقّف کرده‌اند، چون جنید و شبلی و جریری و حصری و جز ایشان؛ و گروهی دیگر به سحر و اسباب آن وی را منسوب کردند. امّا اندر ایّام ما شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقسم گُرّکانی و شیخ ابوالعبّاس شقانی ـ رض ـ اندر حدیث وی سرّی

---

۱. همان، ص ٤٤١.

داشته‌اند و به نزدیک ایشان بزرگ بود».[۱]

تمامی روایت‌های مذکور در این نوشتار به نقل از **کشف‌المحجوب**، جایگاه و مکانت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی را در یکی از معتبرترین و مستندترین تذکرهٔ عرفا (به تعبیر جامی) نشان می‌دهد. روایت هجویری از شیخ، چنانکه گفتیم، بنا به ادلّهٔ عقلی، بسیار قابل توجّه است. هجویری شاگرد و راوی احوال و آثار شیخ بوده و اثر مشهور او نیز با عنوان **کشف‌المحجوب** همواره اثری معتبر و قابل استناد معرّفی شده است. رجوع مکرّر و بسیارِ شیخ عطّار به این اثر، خود جایگاه مهم **کشف‌المحجوب** و هجویری را نشان داده و ما را به اقوال او در باب شیخ ابوالقاسم گُرّکانی بسیار مطمئن می سازد.

---

۱. همان، ص ۱۸۹.

منابع

۱ ـ اقبال لاهوری، محمّد، **کلّیات اقبال**، به کوشش: عبدالله اکبریان راد، تهران، نشر الهام، ۱۳۸٤.

۲ ـ جامی، نورالدّین عبدالرّحمن، **نفحات الانس من حضرات القدس**، مقدّمه و تصحیح: دکتر محمود عابدی، چ ۳، نشر اطّلاعات، ۱۳۷۵.

۳ ـ سجّادی، سیّدجعفر، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۸۹.

٤ ـ کاشانی، عزّالدّین محمود بن علی، **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**، تهران، نشر هما، ۱۳۷۲.

۵ ـ نسفی، عزیزالدّین بن محمّد، **انسان کامل**، تهران، مؤسّسهٔ فرهنگی اهل قلم، ۱۳۸۱.

٦ ـ هجویری، علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، تصحیح: ژوکوفسکی، مقدّمه: قاسم انصاری، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۷۱.

مهم‌ترین مضامین عرفانی در اندیشهٔ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

فائزه رحمان[1]

چکیده

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی از عارفان خراسان در قرن چهارم و پنجم هجری قمری است که نسبت معنوی وی به جنید بغدادی می‌رسد. بسیاری از طریقت‌های صوفیه نظیر کبرویه، نقشبندیه، نعمت‌اللّهیه و نوربخشیه، سلسلهٔ طریقتی خود را با واسطه‌هایی به وی رسانده‌اند. گُرّکانی در ریاضت، مشاهده، ارشاد و تربیت مریدان و سالکان از بزرگان زمان خویش به‌شمار می‌رفت و بیشتر اوقات را مشتاقانه در خانقاهش در نیشابور به تربیت مریدان می‌گذراند. گُرّکانی از جمله عارفانی است که از حلّاج دفاع کرد و نسبت به ابلیس، دیدگاهی مشابه با وی داشت. او بر مضامین عرفانی نظیر کرامت، شرایط سماع، رابطهٔ حال رضا و دعا، شرط اتّصاف سالک به حق و ... تأکید داشت که از مباحث اصلی این مقاله

---

۱. عضو هیأت علمی گروه شبه قارّه هند در بنیاد دائره المعارف اسلامی:
Rahmanfaezeh@gmail.com

به‌شمار می‌رود.

مقدّمه

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی عارف و زاهد خراسانی در قرن چهارم و پنجم هجری قمری است که در منابع متقدّم غالباً نام وی را عبدالله بن علی نوشته‌اند،[۱] امّا جامی[۲] و هجویری در یکی از نسخه‌های **کشف‌المحجوب**[۳] نام وی را علی ذکر کرده‌اند. منابع متأخّر نیز گویا به تبعیّت از جامی همین نام را برگزیده‌اند.[۴]

نسبت گُرّکانی در آثار صوفیه به صورت‌های گوناگونی ضبط شده‌است؛ نظیر گرگانی[۵] و کرّجانی[۶]، امّا با توجّه به وجود روستای کورکان (از توابع مشهد) و اشارهٔ منابع[۷] به اینکه ابوالقاسم اهل طوس بوده است، نسبت گُرّگانی یا کُرَّکانی درست می‌نماید.[۸]

ظاهراً ولادت ابوالقاسم گُرّکانی در سال ۳۸۰ ه.ق بوده است.[۹] او را معاصر سلطان محمود غزنوی دانسته‌اند.[۱۰] وی از شاگردان حاتم اصم بوده و از حمزه مُهَلَّبی حدیث روایت می‌کرد و ابوعبدالله فارسی نیز از شاگردان وی در حدیث

---

۱. تاریخ نیشابور...، ص ۲۷۵؛ العبر فی خبر من غبر، ج ۲، ص ۲۷۳؛ مجمل فصیحی، ج ۲، ص ٥٤٨؛ شذرات الذهب...، ج ۳، ص ۳۳٤.

۲. نفحات الانس، ص ۳۱۲.

۳. پانوشت ص ۹، ص ۲٥٥.

٤. نامهٔ دانشوران ناصری، ج ٥، ص ٤٠؛ خزینة الاصفیاء، ج ۲، ص ۷.

٥. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ٤٥۳؛ مجمل فصیحی، ج ۲، ص ٥٤٨؛ طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۳۰۸.

٦. سلسلة الاولیاء، ص ۲٥؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گشن راز، ص ٥٨٥.

۷. کشف المحجوب، ص ۳٥۰؛ تاریخ نیشابور...، ص ۲۷٥؛ العبر فی خبر من غبر، ج ۲، ص ۲۷۳.

۸. اسرار التوحید، صص ٦۷۷ ـ ٦۷۸؛ نفحات الانس، ص ۸۰۸.

۹. مجمل فصیحی، ج ۲، ص ٥٤٨.

۱۰. تاریخ گزیده، ص ٦٦۱؛ نامهٔ دانشوران ناصری، ج ٥، ص ٤٠.

بود.[۱] اغلب منابع او را در عرفان مرید ابوعثمان مغربی دانسته و به چند واسطه نسب معنوی‌اش را به جنید می‌رسانند؛[۲] (علاءالدّوله سمنانی در یک‌جا وی را مرید منصور خلف و منصور خلف را مرید و مصاحب ابوعثمان مغربی معرّفی کرده‌است).[۳]

ظاهراً گُرّکانی ایّام زندگی خویش را در نیشابور سپری کرد[۴] و در آنجا خانقاه و مریدان بسیار داشت و بسیار مشتاق آن بود که بیشتر اوقات خود را صرف تربیت مریدان کند.[۵] از شاگردان او ابوبکر بن عبدالله طوسی نسّاج، خواجه علی حلّاج و داماد و شاگرد وی ابوعلی فارمدی را می‌توان نام برد.[۶] از جمله مصاحبان گُرّکانی، علی بن عثمان هجویری است که از وی در **کشف المحجوب**[۷] بسیار تجلیل کرده و سؤالاتی را از گُرّکانی پرسیده و پاسخ‌های آن را ثبت کرده‌است.[۸] همچنین ابوسعید ابوالخیر نیز با وی معاصر و مصاحب بوده است.[۹]

بنابر منابع متأخّر، یکی از وقایع مشهور زندگی او، خودداری وی از نمازگزاردن بر جنازهٔ فردوسی و منع کردن مردم از دفن وی در گورستان مسلمانان به سبب مدح مجوس است. گفته شده که گُرّکانی همان شب خواب دید

---

۱. تاریخ نیشابور...، ص ۲۷٦؛ العبر فی خبر من غبر، ج ۲، ص ۲۷۳؛ شذرات الذهب...، ج ۳، ص ۳۳٤.

۲. مصنّفات فارسی، ص ۳٤۹؛ نفحات الانس، ص ۳۱۲؛ مفاتیح الاعجاز...، ص ۵۸۵.

۳. مصنّفات فارسی، ص ۳۱٦.

٤. نامهٔ دانشوران ناصری، ج ۵، ص ٤۲.

۵. نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۱، ص ۲۷٤؛ تاریخ نیشابور...، ص ۲۷٦.

٦. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ٤۸۰؛ کشف المحجوب، ص ۲۵٦؛ نفحات الانس، صص ۳۷٤ـ۳۷۵، ۵۵۹.

۷. صص ٦۷، ۲۵۵ـ۲۵٦، ۳۵۰ـ۵۰۰.

۸. نیز ر.ک: نفحات الانس، صص ۳۱۹ـ۳۲۱.

۹. اسرار التوحید...، ج ۱، ص ٦۰؛ نفحات الانس، ص ۳۱۲؛ روضات الجنان...، ج ۲، ص ۳٤٤؛ تذکرة الاولیاء، ص ۸۱۰ (ملاقات ابوسعید را در دوران کودکی با گُرّکانی گزارش کرده است).

که فردوسی به سبب بیتی که در توحید سروده بود، در بهشت است.[۱] البتّه این حکایت را شاید اوّلین بار نظامی عروضی در **چهار مقاله**[۲] نقل کرده، ولی از این شخص به عنوان "مذکّری طبرانی" نام برده که مانع دفن کردن فردوسی ــ به اتّهام رافضی بودن ــ در گورستان مسلمانان شده بود. عطّار نیز در **اسرارنامه**[۳] به این داستان اشاره و تنها به ذکر نام ابوالقاسم بسنده کرده و او را "شیخ اکابر" و "پیری پرنیاز" خوانده است. سعید نفیسی مراد عطّار را از این ابوالقاسم، گُرّکانی نمی‌دانست؛[۴] استاد شفیعی کدکنی نیز این داستان را اتّهامی بیش نمی‌داند.[۵]

ابوالقاسم در ریاضت، مشاهده و ارشاد مریدان و تربیت سالکان از بزرگان زمان خویش به‌شمار می‌رفت.[۶] بسیاری از طریقت‌های صوفیه مانند کبرویه، نقشبندیه، نعمت اللّهیه و نوربخشیه، سلسلهٔ طریقتی خود را با واسطه‌هایی به وی رسانده‌اند.[۷]

وفات ابوالقاسم در ربیع الاوّل سال ٤٦٩[۸] و یا ٤٦٧ ه.ق ذکر شده‌است. گویا وی در شرق طوس، نزدیک مزار ابونصر سراج، به خاک سپرده شد.[۹] به روایتی دیگر، آرامگاه او در سه کیلومتری جنوب شهر تربت حیدریه، در مسیر راه اصلی

---

۱. تاریخ گزیده، ص ٦٦١؛ تذکرة الشّعراء، ص ۹۷؛ تذکرهٔ مجالس النفائس، صص ۳٤۳ ـ ۳٤٤؛ تذکرهٔ ریاض العارفین، ص ۳۷٦.
۲. ص ۸۳.
۳. صص ۲۲۹ ـ ۲۳۰.
٤. لباب الالباب، تعلیقات نفیسی، صص ۸۳۲ـ۸۳۳.
٥. اسرار التوحید، ج ۲، تعلیقات، ص ٦۷۷.
٦. کشف المحجوب، ص ۲٥٦؛ سلسلة الاولیاء، ص ۲٥.
۷. انیس الطّالبین...، صص ۱۱۳ ـ ۱۱٤؛ کلیّات اشعار، ص ۷۲٤؛ نفحات الانس، ص ۱٦؛ مفاتیح الاعجاز...، ص ٥۸٥.
۸. مجمل فصیحی، ج ۲، ص ٦٥٥؛ العبر فی خبر من غبر، ج ۲، ص ۲۷۳؛ شذرات الذهب...، ج ۳، ص ۳۳٤؛ خزینة الاصفیاء، ج ۲، ص ۸ (سال ٤٥۰ ه. ق را سال وفات ذکر کرده است).
۹. مهمان‌نامهٔ بخارا، ص ۳٥۰.

شهرهای جنوب خراسان رضوی، روی تپّه‌ای مشرف بر جاده و ارتفاعات اطرافِ روستایی به نام شیخ ابوالقاسم قرار دارد.

از گُرّکانی اثر مستقلّی، جز سخنان پراکنده‌ای که در آثار عارفان دیگر از او نقل شده، در دست نیست؛ امّا بخاری رساله‌ای به نام **اصول الطریقه و فصوص الحقیقه** را به وی نسبت داده و از آن نقل قول کرده است.[۱]

مهم‌ترین مضامین عرفانی در اندیشهٔ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

دیدگاه گُرّکانی نسبت به ابلیس:

وی از جمله عارفانی بود که از حلّاج دفاع می‌کرد و او را عارفی بزرگ می‌دانست.[۲] نظر گُرّکانی نسبت به ابلیس نیز مانند نظر حلّاج بود. وی ابلیس را "خواجهٔ خواجگان" و "سرور مهجوران" می‌نامید.[۳]

شرایط وصول سالک به حق:

گُرّکانی شرط وصول سالک به حق را اتّصاف به "نود و نه نام حق تعالی" می‌داند.[۴] از نظر وی سالک مادامی که به تحصیل معانی و اوصاف مشغول باشد، هنوز در راه است و به مقصد نرسیده و کشش حق، او را درنیافته است و تا در طلب محبّت است، از محبوب بی‌خبر است.[۵]

---

۱. انیس الطّالبین...، ص ۱۲۲.
۲. کشف المحجوب، صص ۲۲۹ ـ ۲۳۰؛ تذکرة الاولیا، ص ۵۸۳.
۳. نامه‌های عین القضات، ج ۱، ص ۹۷؛ همان، ج ۲، ص ٤١٦.
٤. عوارف المعارف، ص ٢٣٦.
۵. کشف الاسرار...، ج ۲، صص ١٨٦ ـ ۱۸۷.

کرامت:

گُرّکانی مانند عارفان ژرف اندیش، کرامت حقیقی را بروز امور خارق عادت نمی داند. از نظر او بندگی و پرهیز از نواهی کرامت است، نه "بر آب رفتن و بر هوا شدن و از غیب خبر دادن".[۱]

تأکید بر رضا و غیرت:

در سخنان او تأکید بر رضا و غیرت نیز دیده می شود.[۲] می‌گویند از احوال خود این‌گونه خبر داد که اگر مأمور به دعا نبود، به سبب غلبهٔ حال رضا دعا نمی‌کرد ولی با وجود مأمور به دعا بودن، سالیانی چند از دعا عاجز بود. در عین حال وی توصیه می‌کرد که سالک در دل به جریان قضا راضی باشد و به زبان داعی و این دعا با وجود رضا، از نظر او برای اظهار عجز و نیاز به درگاه خداست.[۳] از گُرّکانی پرسیدند که سالک در تحت جریان احوال احکام قضا، رضا ورزد یا دست در دامن دعا زند؟ فرمود: اگر رضا و دعا را محل یکی بودی، منافاتْ ثابت شدی؛ امّا محل رضا، جَنان است و محلّ دعا، لسان. پس سالک در جریان احکامِ قضا به دل راضی باشد و به زبان داعی. گفتند: چون دل راضی است، فایدهٔ دعا چیست؟ گفت: اظهار عجز و نیاز در حضرت بی‌نیاز چاره ساز. و از حال خود خبر داد که اگر مأمور به دعا نبودمی، از غلبهٔ سلطان رضا، زبان به دعا نگشادمی و با وجود مأموری، چند سال است که از دعا عاجزم و در تَعَب مطلوبْ حیران؛ زیرا که اگر ازو خواهم، بی‌حرمتی است. گفتند: چرا معرفت او را از او نمی‌خواهی؟ گفت: غیرت محبّتم نمی‌گذارد که مر او را شناسم. چه من نمی‌خواهم که او را غیر او

---

۱. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۳۱۰.
۲. جواهر الاسرار، ج ۱، ص ۸۰.
۳. همانجا.

شناسد و تا من منم، غیر او باشم؛ لا جرم معرفت نتوانم خواست. باز عشقِ خونریزِ فتنه انگیز تعلیم دلیری می‌کند و در دعاکردن رخصت می‌دهد و می‌گوید اگر دیدار خواهی، بیننده اوست و اگر معرفت خواهی، داننده اوست و اگر او را خواهی، خواهنده اوست.[۱]

سماع:

از موضوعات مهم و اختلافی در تصوّف، موضوع سماع است. شماری از عارفانْ موافق، بعضی مخالف و گروهی نیز با شرایطی به صحّت آن قائل بوده‌اند. گُرّکانی را باید از این گروه اخیر به‌شمار آورد.از وی دربارهٔ سماع نیز اقوالی نقل شده است[۲] که مهم‌ترین آنها پاسخی است که به سؤال مرید خویش ،خواجه علی حلّاج، داده است: «سه روز هیچ مخور، پس از آن بگوی تا طعامی خوش بسازند؛ اگر میلت به سماع بیش باشد و سماع اختیار کنی بر طعام، آنگاه این تقاضای سماع به حق باشد، و تو را مسلّم بود».[۳]

اوصاف درویشان:

در بینش او درویش را برای آنکه شایستهٔ این نام باشد، داشتن سه صفت ضروری است. هجویری می‌گوید که از گُرّکانی در طوس پرسیدم که «درویش را کمترین چه چیز باید تا اسم فقر را سزاوار گردد؟» گفت: «سه چیز باید که کم از آن نشاید؛ یکی باید که پاره‌ای راست برداند دوخت و دیگر، سخنی راست بداند

---

۱. همانجا؛ طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۵۱.
۲. مصیبت‌نامه، صص ۲۴۸ـ۲۴۹.
۳. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۰؛ مصیبت‌نامه، صص ۲۴۸ـ۲۴۹.

شنید و سه دیگر، پایی راست بر زمین داند زد».[1]

آفت مصاحبت:

از نظر گُرّکانی، شرط مصاحبت، مراقبت از در افتادن به آفت آن یعنی جستن حظّ خود است؛ از این رو در پاسخ به این پرسش که «شرط صحبت چیست؟» می‌گوید: «آنکه حظّ خود نجویی اندر صحبت؛ که همه آفات صحبت از آن است که هر کسی از آن حظّ خود طلبند و طالبِ حظّ را تنهایی بهتر از صحبت، و چون حظّ خود فروگذارد و حظوظ صاحب خود را رعایت کند، اندر صحبت مُصیب باشد».[2]

ادب بندگی:

گُرّکانی بر اهمیّت بندگی و لزوم پرهیز از فرو غلتیدن در پندار برگزیدگی تأکید می کند و اهل طریقت را هشدار می‌دهد که در هیچ حالی از درگاه بندگی روی گردان مباشند. این حکایت شاهدی بر این معناست:

هجویری روایت می‌کند که روزی پیش شیخ گُرّکانی نشسته بودم و احوال و نمودهای خود می‌شمردم؛ به حکم آنکه روزگار خود را بر او سره کنم، که ناقد وقت است. و وی آن به حرمت می‌شنید و مرا نخوت کودکی و آتش جوانی بر گفتار آن حریص می‌کرد و خاطری صورت می‌گشت که مگر این پیر را در ابتدا بر این کوی گذری نبوده است که چندین خضوع می‌کند اندر حقّ من و نیاز می‌نماید؟ اندرحال، وی این در باطن من بدید، گفت: «دوست پدر، این خضوعِ

---

۱. کشف المحجوب، ص ٦٧.
۲. همان، ص ۵۰۰.

من نه مر تو را و یا حال توراست. کی محوّل احوال در محل، محال آید؟ که این خضوع، من محوّل احوال را می‌کنم و این عام باشد مر همهٔ طالبان را نه خاص مر تو را». چون این بشنیدم، از دست بیفتادم. وی آن اندر من بدید، گفت: «ای پسر، آدمی را با این طریقت، نسبت بیش از این نیست که چون وی را به طریقت بازبندند، پندار یافت آن بگیردش و چون از آن معزول کنندش، به عبارت پندارش برسد. پس نفی و اثبات و فِقد و وجود وی هر دو پندار باشد و آدمی هرگز از بند پندار نرهد. وی را باید که درگاه بندگی گیرد و جملهٔ نسبت‌ها از خود دفع کند، به‌جز نسبت مردمی و فرمانبرداری».[1]

۱. کشف المحجوب، صص ۲۵٦ ـ ۲۵۷.

منابع

۱ ـ ابن عماد، **شذرات الذهب من اخبار من ذهب**، بیروت، بی‌نا، ۱۳۹۹ / ۱۹۷۹ م.

۲ ـ بخاری، صلاح بن مبارک، **انیس الطّالبین و عدّة السالکین**، تصحیح و مقدمه: خلیل ابراهیم صاری اوغلی، چاپ توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۷۱.

۳ ـ جامی، عبدالرّحمان بن احمد، **نفحات الانس من حضرات القدس**، چاپ محمود عابدی، تهران، ۱۳۸٦.

٤ ـ خنجی، فضل الله بن روزبهان، **مهمان‌نامه بخارا**، چاپ منوچهر ستوده، تهران، ۱۳٤۱.

٥ ـ خوارزمی، کمال الدّین حسین بن حسن، **جواهر الاسرار و زواهر الانوار**، چاپ محمّد جواد شریعت، تهران، ۱۳۸٤.

٦ ـ دولتشاه سمرقندی، **تذکرة الشّعراء**، چاپ فاطمه علاقه، تهران، ۱۳۸٥.

۷ ـ ذهبی، محمّد بن احمد، **العبر فی خبر من غبر**، چاپ فواد سید، کویت، ۱۹۸٤م.

۸ ـ سهروردی، عمربن محمّد، **عوارف المعارف**، بیروت، ۱٤۰۳ / ۱۹۸۳ م.

۹ـ شاه نعمت الله ولیّ، **کلیّات اشعار**، چاپ جواد نوربخش، تهران، ۱۳۶۹.

۱۰ ـ شیرازی، محمّدمعصوم، **طرائق الحقائق**، چاپ محمّدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ـ ۱۳۴۵.

۱۱ ـ صریفینی، ابراهیم بن محمّد، **تاریخ نیشابور، المنتخب من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور عبدالغافر فارسی**، چاپ محمّد عثمان، قاهره، ۲۰۰۷ م.

۱۲ ـ عطّار، محمّدبن ابراهیم، **اسرار نامه**، چاپ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸۶.

۱۳ ـ ــــــــــــــــــ، **تذکرة الاولیاء**، چاپ محمّد استعلامی، تهران، ۱۳۷۸.

۱۴ ـ ــــــــــــــــــ، **مصیبت‌نامه**، چاپ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸۶.

۱۵ـ علاء الدّوله سمنانی، احمدبن محمّد، **مصنّفات فارسی**، چاپ نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹.

۱۶ـ عوفی، محمّد بن محمّد، **لباب الالباب**، چاپ ادوارد جی. براون، مقدمه: محمّد قزوینی، تصحیحات و تعلیقات: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۸۹.

۱۷ـ عین القضات، عبدالله بن محمّد، **نامه‌های عین القضات همدانی**، چاپ علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۸ـ۱۳۵۰.

۱۸ ـ غزّالی، محمّدبن محمّد، **کیمیای سعادت**، چاپ حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱.

۱۹ ـ فصیح خوافی، احمد، **مجمل فصیحی**، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۸۶.

۲۰ ـ کربلایی تبریزی، حافظ حسین، **روضات الجنان و جنات الجنان**، چاپ

جعفر سلطان القرائی، تهران، ستوده، ۱۳٤٤ ـ ۱۳٤۹.

۲۱ ـ لاهوری، غلام سرور، **خزینة الاصفیاء**، کانپور، ۱۹۲۹ م.

۲۲ ـ لاهیجی، محمّدبن یحیی، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، چاپ محمّدرضا برزگر خالقی و عفّت کرباسی، تهران، ۱۳۷٤.

۲۳ ـ محمّدبن منوّر، **اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**، چاپ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳٦٦.

۲٤ ـ مستوفی، حمدالله، **تاریخ گزیده**، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۹.

۲۵ ـ میبدی، احمدبن محمّد، **کشف الاسرار و عدّة الابرار**، چاپ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳٦۱.

۲٦ ـ **نامهٔ دانشوران ناصری ،در شرح حال ششصد تن از دانشمندان نامی**، نوشتهٔ جمعی از فضلا و دانشمندان دورهٔ قاجار، قم، ۱۳۳۸.

۲۷ ـ نظامی عروضی، **چهار مقاله**، چاپ محمّد معین، تهران، ۱۳٦٤.

۲۸ ـ نوائی، امیر علیشیر، **تذکرهٔ مجالس النفائس**، چاپ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳٦۳.

۲۹ ـ نوربخش، سیّد محمّد، **سلسلة الاولیاء**، جشن‌نامهٔ هانری کربن، زیر نظر سیّد حسین نصر، تهران، ۱۳۵٦.

۳۰ ـ هجویری، علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، چاپ محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۳.

۳۱ ـ هدایت، رضاقلی بن محمّد هادی، **تذکرهٔ ریاض العارفین**، چاپ ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران، ۱۳۸۵.

مروری بر بنیان‌های معرفت‌شناسانۀ مفاهیم "رابطه" و "ارتباط"
در احوال و حالاتِ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

دکتر غلامرضا آذری[1]

چکیده

هرگاه در حوزۀ عرفان‌پژوهی و عارف‌کاوی ــ هم در ابعاد تاریخ‌نگاریِ یک سلسلۀ عرفانی و هم تک‌نگاری یک شخصیت در تاریخ عرفان اسلامی ــ سخن از ارتباطات انسانی، میان فردی و درون فردی اقطاب و مشایخ با پیروانشان به میان می‌آید، بی‌تردید قلمرو بنیان‌های معرفت‌شناسانۀ بسیاری از عقاید، نظریه‌ها و اندیشه‌های فکری و روشیِ عرفانی در چارچوب دو مفهوم اساسی "رابطه" و "ارتباط" معنا پیدا می‌کنند. عدّه‌ای از مورّخان علوم اجتماعی و برخی از متخصّصان دین‌پژوه و عرفان‌شناسِ عرصه‌های انسان‌شناسی، فرهنگ‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و رفتارشناسی، به‌ویژه حوزۀ مطالعات ارتباطی ـ

---

۱. عضو هیأت علمی گروه علوم ارتباطات دانشکدۀ روان‌شناسی و علوم اجتماعیِ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز: Azarigh2012@gmail.com

عرفانی و روش‌شناسی‌های مترتّب بر آن، میان این دو مفهوم کـلیدی، تـمایزی خاص قائلند؛ طوری‌که برای هر کـدام، در فـرهنگ‌ها و دانش‌نـامه‌های عـلمی ـ تخصّصی مرتبط، تعریفی جداگانه وکارویژه‌های متفاوتی را برمی‌شمارند و اغلب هر یک را با نوع کارکرد و ویژگی کـه دارد، بـه تـبیین و تـفسیر در عـرصه‌های موردکاوی فرا می‌خوانند. البتّه این فرایند و سیر تحوّلی آن، از یک سو بسـتگی به شناختِ احوال و حالاتِ شخصیتِ تاریخی ـ عرفانی مورد نظر و از دیگر سو، به درکِ تجربه‌ورزی‌های فردیّت‌یافتگیِ زندگی و زمانه و حتّی اوقـات وی در مسیر کمال عرفانی و ادب و احوالِ مسلکی‌اش دارد. به دیگر معنا، اینکه به چـه نحو و صورتی در طیِ مراحل تکامل شخصیتی و عبور از مـنازل سـلوک‌گرایـانهٔ شریعت، طـریقت و حـقیقت، راه را درست پـیموده است و از خـود اسـتعداد و توانایی لازم و کافی را نشان داده است. این مقاله بـا هـمین پس‌زمـینهٔ فکـری و روشی و از دیدگاه علم ارتباطات و مسائل ارتباط‌شناسی و رابطه‌پژوهی، مروری تاریخی ـ ادراکی بر بنیان‌های معرفت‌شناسانهٔ مفاهیم اساسی ″رابطه″ و ″ارتباط″ در احوال و حالاتِ معنوی و عرفانیِ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی دارد. بـدین تـرتیب پرسش اصلی این بحث به نقل از اسناد و مدارکِ تاریخی مستدل، آن است که آیا شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در شیوه‌های ارشاد، احوال و حالات معنوی و عرفانی زمان خویش در چارچوب ارتباطات انسانی، میان فردی و درون فردی با پیروانش از مفاهیم رابطه و ارتباط استفاده کرده است یا آنکه از سیر و سبک تربیت عرفانی معمول و اقناعی و انواع ارتباطات شفاهی، کلامی و گفتاری بهره برده است؟

از این رو، پس از ارائهٔ تعاریفی عملی از مفاهیم اساسی رابطه و ارتباط و گذر از سرفصل‌های زندگی و زمانهٔ شیخ ابـوالقـاسم گُـرّکـانی، سـبک‌ها و شـیوه‌های ارشادی، معاصران و عرفای هم‌زمان و هم‌مکان ایشان، نقش و کـارکرد رابـطه و

ارتباط در احوال و حالاتشان، زمینه و گسترهٔ نفوذ و تأثیرگذاری شیخ بر پیروان متعدّد، به این نتیجه می‌رسیم که وی به‌عنوان یکی از عُرفای برجسته و پیام‌آور قرن‌های چهارم و پنجم هجری قمری، در شیوه‌های ارشاد، احوال و حالات معنوی و عرفانیِ زمان خویش، در اغلب ارتباطات انسانی، میان فردی و درون فردی با پیروان و رهروانش از مفاهیم رابطه و ارتباط استفاده کرده است و در برخی از جهات از سیر و سبک تربیت عرفانی معمول و اقناعی و انواع ارتباطات شفاهی، کلامی و گفتاری بهره برده است و به نظر می‌رسد که از دیدگاه علم ارتباطات، یکی از دلایل جاودانگی او در عالم درس عشق و عرفان، کاربردهای الهامی و القایی رابطه و ارتباط در مناسبات با دیگران باشد.

طرح مفاهیم رابطه و ارتباط

هرگاه در حوزهٔ عرفان‌پژوهی[1] و عارف‌کاوی[2] و در ابعاد تاریخ‌نگاری[3] یک سلسلهٔ عرفانی و هم تک‌نگاری[4] یک شخصیت در تاریخ عرفان اسلامی سخن به میان می‌آید، اهمیّت و ضرورت کاوش‌های ارتباطات معنوی[5] و روابط درونی[6] برای عرفان‌پژوهان و عارف‌کاوان دوچندان می‌شود و نقش و کارکردی برجسته و ممتاز پیدا می‌کند. دو مفهوم اساسی "رابطه"[7] و "ارتباط"[8]، در این زمینه،

1. Mysticism research
2. Mystic analysis
3. Historiography
4. Monography
5. Spiritual communications
6. Internal relations
7. Relationship (Relation)
8. Communication

قلمرویی از بنیان‌های معرفت‌شناسانهٔ عقاید، نظریه‌ها و اندیشه‌های فکری و روشی را در بستر معنی و معنا به شرح و بسط فرا می‌خوانند که در ذیل می‌کوشیم از هرکدام آنها تعریف و توصیف‌هایی عملی ارائه دهیم:

۱ ـ رابطه

همهٔ انسان‌ها در اغلب جنبه‌های زندگی روزمره، در حال برقراری "رابطه" با دیگری[1] (من، تو، پدر، مادر، استاد و ...) و دیگران[2] (افراد، گروه‌ها، انجمن‌ها، اجتماعات، دسته‌ها و ...) هستند و به‌خوبی می‌دانند که حیات فکری[3]، کاری، تعاملی[4] و تبادلی[5] آنها بدون توجّه، ملاحظه، دقّت و مراقبت با جهان پیرامونی سپری نخواهد شد، مگر آنکه تلاش کنند تا آنجاکه ممکن است، نیاز به شکل‌گیری یک "رابطه" را تعریف کنند و برای ایجاد و استحکام آن، پافشاری و برنامه‌ریزی دائمی داشته باشند. از این نظر، "رابطه" چیست؟ و چگونه می‌توان آن را ایجاد کرد؟

گری آر. واندن بوس[6] در مجلّد دوّم **فرهنگ توصیفی انجمن روان‌شناسی آمریکا** (ای. پی. ای) بر این تعریف تأکید کرده است:

۱ ـ هر نوع پیوند معنی‌دار بین دو یا چند رویداد یا موجود. ماهیت این پیوند بر اساس "بافت" و "موضوع" تغییر می‌کند؛ برای مثال در علوم، رابطه به‌طور کلّی

1. other
2. The others
3. Intellectual life
4. Interactional
5. Transactional
6. Gary R. Vanden Bos

از نوع علّیتی[1] است.

۲ ـ جفت کردن یا ترسیم خطوط بین عناصر دو مجموعه به‌نحوی که هر عنصر از مجموعهٔ اوّل (رهبر) تنها با یک عنصر هماهنگ از مجموعهٔ دوّم (رهرو) جفت و جور شود.

۳ ـ فردی که از طریق ارتباط خونی[2]، ازدواج یا فرزندپذیری با فردی دیگر پیوند دارد.[3]

آرتور اس. ربِر[4] در اثرش، **فرهنگ روان‌شناسی**، این تعریف را ارائه داده است:

۱ ـ «به‌طور کلّی رابطهٔ بین دو یا چند رویداد، شیء یا شخص. ماهیت دقیق رابطه ممکن است از وضعیتی به وضعیتی دیگر، به صورت گسترده‌ای فرق کند و به‌طور معمول، یکی از موارد زیر مدّ نظر است:

۲ ـ رابطهٔ بین دو متغیّر، به‌گونه‌ای که تغییر در یکی از آنها با تغییر در دیگری همراه گردد.[5]

۳ ـ پیوند بین دو قضیه، به صورتی که درستی یا نادرستی یکی از آنها، به‌طور تلویحی درستی یا نادرستی دیگری را برساند.

٤ ـ پیوند بین رویدادها، به‌گونه‌ای که یکی از آنها به‌عنوان شرایط پیش آیند برای دیگری عمل کند.

۵ ـ خویشاوند شدن یا وابسته».[6]

---

1. Causality
2. Blood communication

۳. فرهنگ توصیفی انجمن روان‌شناسی آمریکا، ص ١٤٤٣.

4. Arthur S. Reber

۵. این تعریف بیشتر مبتنی بر یک نگاه کمّی است.

٦. فرهنگ روان‌شناسی، ص ۷۹۱.

همان‌طور که از تعریف‌های کمّی و کیفیِ فوق بر می‌آید، یک "رابطه" در هر حال پیوندی معنی‌دار بین دو وضعیت فکری یا انسانی و یا روشی است. نحوهٔ ایجاد و بسط یک رابطه بستگی به هدف، زمان، مکان، فرد یا اشخاص درگیر آن دارد؛ امّا یقین داریم که خصیصه‌های فردی[1] و ویژگی‌های گروهی[2]، انسانی[3]، میان فردی[4] و حتّی درون فردی[5] در تداوم و پیوستگیِ آن نقش مهّمی ایفا می‌کنند.[6] در حوزهٔ عرفان‌پژوهی و عارف‌کاوی، اهمیّت یک رابطه در معنی و معنای "حال درون" و توجّه به "دستورات طریقتی" تعریف و تبیین می‌شود. به دیگر سخن، در عین ارتباط غیرکلامی[7] با شیخ یا قطب وقت، توجّه سالک به‌طور دائمی به مراقبت و کامل تر شدن رو می‌نماید و این حرکت از رابطهٔ او با واقعیّت[8] و حقیقت[9] جهانِ خلقت و تمرکز بر امکانِ اتّحاد و فنای خود و توجّه خاص به امر بقای روح تا رسیدن به مراحل بعدیِ تکامل ادامه پیدا می‌کند.

۲ ـ ارتباط

چونان شکل‌گیری و ادراک یک رابطه، بیشتر مردم نیز ارتباط را سنگ بنای

---

1. Individual characteristics
2. Group features
3. Human
4. Interpersonal
5. Intrapersonal

٦. البتّه، هر کدام از این موارد به تعریف‌های نظری و عملی و حتّی کاربردهای فکری و روشی نیازمندند که از حوصلهٔ این بحث خارج است.

7. Nonverbal communication
8. Reality
9. Truth

حیات اجتماعی ـ زیستی[1] تلقّی می‌کنند. همهٔ ارتباط‌پژوهان، اندیشمندان و نظریه‌پردازانِ حوزهٔ علوم اجتماعی و انسانی، ارتباط را یکی از بنیادی‌ترین کُنش‌های مشترک افعالی ـ رفتاری برشمرده‌اند که پیوسته تداوم داشته و در هر حالی با موجود انسانی همراه و همگام است و در واقع بدون ارتباط با دیگری و دیگران (پدر، مادر، خواهر، برادر، استاد، فرزند و...)، هر کوشش و تلاشی بی‌ثمر خواهد بود. از این دید، "ارتباط" چیست و چگونه می‌توان آن را ایجاد کرد؟ رُی‌ام. برکو، آندرو دی. وُلوین و دارلین آر. وُلوین در کتاب **مدیریت ارتباطات: فردی و عمومی**، ارتباط را چنین تعریف کرده‌اند:

«ارتباط فرایندی است آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته که از طریق آن احساسات و نظرها به شکل پیام‌های کلامی[2] و یا غیرکلامی[3] بیان گردیده، سپس ارسال، دریافت و ادراک می‌شوند. این فرایند ممکن است اتفاقی[4]، بیانی[5]، هیجانی[6] و یا بَلاغی[7]، حتّی به شکل اقناع باشد».[8]

دیوید گیل و بریجت آدمز در اثرشان **الفبای ارتباطات** این تعریف را از ارتباط ارائه می‌کنند:

«به تعداد نویسندگانی که دربارهٔ ارتباط، نظریه‌پردازی کرده‌اند، تعاریف متفاوتی از ارتباط در دست است، امّا در این میان دو تعریف برتری زیادی پیدا

---

1. Socio-biological life
2. Verbal messages
3. Nonverbal messages
4. Accidental
5. Expressive
6. Emotional
7. Rhetorical
8. مدیریت ارتباطات، ص ۵؛ مقدّمه‌ای بر اصول و مبانی ارتباطات، صص ۳۳ـ ۳۴.

کرده‌اند؛ اوّلی ارتباط را فرایندی می‌داندکه به‌واسطهٔ آن ارتباط گر[1] یا فرستنده[2] از طریق یک رسانه[3] یا مجرا[4]، پیامی[5] را با تأثیراتی معیّن به گیرنده می‌رساند. تعریف دوّم، ارتباط را کُنشی اجتماعی می‌داند که افرادی از یک فرهنگ مشخّص در واکنش به تجربهٔ خود از "واقعیت"، به مبادلهٔ معانی می‌پردازند».[6]

اگر با دو تعریف مذکور موافق باشیم، باید اذعان کنیم که ارتباط در نهایت به ما کمک می‌کند تا به انسانی کامل‌تر و موجودی منطقی‌تر تبدیل شویم.[7] توانایی و تلاش برای یک ارتباط مؤثّر به کنش‌های تعاملی، تبادلی و احساسی ما معنا می‌دهد و آنها را در جهت معیّن واقع می‌گرداند. مبتنی بر این امر، ایجاد یک "ارتباط" مانند یک "رابطه" به فرهنگ، هدف، معنا و مقصودی که در تعامل با دیگری یا دیگران وجود دارد، بستگی پیدا می‌کند. در واقع باید این‌گونه استنباط

---

1. Communicator
2. Sender
3. Medium
4. Channel
5. Message

٦. الفبای ارتباطات، ص ۱۹؛ همچنین ر.ک: ...A Dictionary of communication.

۷. در تعریف قدیمی امّا پذیرفته شده از وارن کندال اِگی، فیلیپ اچ. اولت و ادوین اِمری (۱۹٦۳) با این تعریف مواجه می‌شویم: «ارتباط میان موجودات انسانی، هنر انتقال اطلاعات، ایده‌ها و نگرش‌ها از یک شخص به دیگری است» (ص ۳). نگارنده این تعریف را در معنای اصلی به‌منظور جا انداختن مفهوم ارتباط و اهمیّت و ضرورت آن و همچنین رعایت اصل امانت داری، در همایش شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در حین سخنرانی به زبان انگلیسی قرائت کردم. اصل تعریف بدین قرار است:

- "Communication among human beings is the art of transmitting information, ideas and attitudes from one person to another" (Emery et al., p. 3).

که از این منبع اقتباس شده است:

- Emery, Edwin, Phillip H. Ault, and Warren K. Agee.(1963)."Introduction to Mass Communication", New York: Harper and Row.

کرد که ارتباط در دل با محتوای رابطه معنی و معنا می‌شود. ارتباط فرایندی پویا[1]، پیوسته[2]، برگشت‌ناپذیر[3]، تعاملی، تبادلی و زمینه‌ای یـا بـافتی[4] است. در حـوزهٔ عرفان‌پژوهی و عارف‌کاوی، اهمیت یک ارتباط در معنی و معنای "حال توجّه" و حضور میان فـردی درکـنار بـزرگانِ وقت و تـمرکز بـر "دسـتورات شـریعتی و حقیقتی" تعریف و تبیین می‌شود. به همان اندازه‌که ارتباط میان فردی بی‌وقفه با مشایخ وقت یا قطب حاضر اهمیّت و ضرورت پیدا می‌کند، ارتباط درون فردیِ سالک و دریافت پیام‌های معنویِ[5] مختلف از مجالس فقری مورد نظر او می‌تواند نقش مهمّی در ارتقای روحی، روانی و خُلقی وی نیز ایفاکند. البتّه توجّه سالک یا رهرو به ارتباطات معنوی در حلقهٔ جمع بزرگان، وابسـتگی گسـترده‌ای بـه کـلّ تجربهٔ سلوکی او با سایر فقرا از حیث رفتار با آنها و انتقال غیرکلامی حـالات و رفتارهایشان دارد.[6] در واقع نیاز به برقراری ارتباط سالک با پیر، در اغلب اوقات او را به این سمت و سو هدایت می‌کند تا دانش تجربی و مـهارت‌های فکـری و ذکریش را به‌طور دائمی در پرتو اعمال و رفتارهایش تحلیل و پردازش نماید.

اکنون‌که در این بخش با مفاهیم رابطه و ارتباط به‌طور اجمالی آشنا شدیم، در بخش‌های بعدی این جُستار سعی می‌کنیم نقش وکارکرد این دو مفهوم‌کلیدی را در احوال و حالات شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به تحلیل و تبیین واردکنیم.

---

1. Dynamic
2. Continuous
3. Irreversible
4. Contextual

۵. پیام‌های معنوی (spiritual messages): این مقام بسـتگی بـه شـرایـط عـینی و ذهـنی و نـوع تجزیه و تحلیل‌های برقراری ارتباط با شـیخ و قـطب زمـان هـم داردکـه تـوصیف کـامل آن را بـه نوشتارهای دیگر می‌سپاریم.

٦. این تجربه برای هر "سالک یا پیرو" درمقابل "پیر یا قطب وقت" به اکمال نیز مـنحصر بـه فـرد است.

زندگی و زمانهٔ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، قطب پنجم سلسلهٔ جلیلهٔ صوفیه معروفیه و از عرفا و اقطاب مورد توجّه سلسلهٔ نعمت اللّهی سلطان‌علیشاهی گنابادی است که به شیخ ابوالقاسم گورکانی الطوسی شناخته می‌شود. کنیه آن جناب ابوالقاسم و نام شریف ایشان علی و از مشاهیر عرفانی اواخر قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم و خلیفهٔ شیخ ابوعمران مغربی بوده است.

عبدالرّحمان جامی در **نفحات الانس** ایشان را هم درجه و هم طبقهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالحسن خرقانی دانسته و فریدالدّین عطّار کدکنی در کتاب **تذکرة الاولیا** وی را از جوانمردان طریقت و سلوک برشمرده است. این عارف برجسته در سال ۳۵۰ هجری متولّد و حدود ۴۵۰ هجری وفات یافته است.[۱] مدفن این شیخ جلیل القدر در سه کیلومتری جنوب شرقی شهر تربت حیدریه، در مسیر راه اصلی شهرهای جنوب خراسان، روی تپّه‌ای مشرف بر جادّه و ارتفاعات اطراف قرار دارد که امروزه به‌عنوان بنایی زیارتی و ارشادی مورد توجّه بزرگان، عرفان پژوهان، مشایخ و دراویش سلسلهٔ نعمت اللّهیه است.

این مزار نخستین بار در سال ۱۳۴۰ شمسی تعمیر شد ولی بازسازی اساسیِ آن در سال ۱۳۵۲ شمسی به هزینه و دستور جناب آقای حاج سلطان حسین تابنده گنابادی ملقّب به رضا علیشاه ثانی، سلیل جلیل جناب آقای صالح‌علیشاه، طاب ثراهما، انجام پذیرفت. شیخ ابوالقاسم گُرّکانی پنجمین قطب سلسلهٔ نعمت‌اللّهیه و پس از اقطاب بزرگوار و شناخته شده‌ای چون شیخ جنید بغدادی، شیخ ابوعلی رودباری، شیخ ابوعلی کاتب و شیخ ابی‌عمران المغربی با لقب فقری

---

۱. در کتاب‌های با فردوسی: سلوک صوفیانه تا دیار سیمرغ و نغمه‌سرایان گلشن راز (دیدگاه‌های بزرگان حکمت اشراق درباره‌ی وطن) از این عارف نامی مباحث قابل توجّه و تذکّری آمده است.

و شناخته شدهٔ خاص در خطبة الاولیاء به نام **فخر الاعالی و الادانی و مجلیٰ کـلمةِ کُـن فکانی و مشرق النّور الامکانی** معرّفی شده‌اند.

از معاصرین ایشان از مشایخ و عرفای عالی مقام، می‌توان به شیخ ابـوسعید ابوالخیر، ابو عبدالرحمن السّلمی، شیخ ابوعلی دقّاق و شیخ ابـوالقـاسم القشـیری اشاره کرد و از علما و فقهای بزرگ می‌توان از سـیّد مـرتضی عـلم الهـدی، سـیّد رضی‌الدّین علم الهدی، شیخ مفید و شیخ ابوجعفر طوسی نام برد. حکمای زمـان ایشان شیخ ابوعلی سینا و حکیم ناصرخسرو علوی بودند و خـلفای وقت الطـائع بالله، القادر بالله و القائم بأمر الله عبّاسی بودند و از امرا و سلاطین می‌توان به سلطان محمود سبکتکین در خراسـان، سـلطان طـغرل سـلجوقی در عـراق، قـابوس بـن وشمگیر در گرگان و طبرستان اشاره کرد. در دورهٔ زندگی فقری و سـلوکی ایـن شیخ بزرگوار و برجسته و جلیل‌القدر، سالکان زیادی به کمالِ حضوری، وجودی و توجّه ارشادی رسیدند و چنانکه آمده است، دو رشـته از آداب عـملی ایشـان ساری و جاری شده است:

الف) یکی به‌واسطهٔ شیخ المشایخ و خلیفهٔ وی شیخ ابوبکر نسّاج؛

ب) دیگری توسّط ابوعلی فضل بن فارمدی که هرکدام از اصول، روابط و ارتباطات فقری و مرتبه‌ای خاص خود حکایت دارند. جانشین آن جناب، شیخ ابوبکر نسّاج بوده‌اند و مدّت جلوس وی بر مسند ارشاد ۷۷ سال بوده است.[۱]

سبک‌ها و شیوه‌های ارشادی

چنانکه در اغلب منابع ذکر گردیده، جناب شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در سلوک

---

۱. این مدّت می‌تواند به شیوهٔ تک‌نگاری و توجّه به مراتب سلوک ارتباطیِ ایشان مورد پژوهش و واکاوی تخصّصی قرار گیرد.

و روش و طریقهٔ راه، حالتی بسیار قوی و تأثیرگذار داشته‌اند؛ به‌طوری‌که رهروان و پیروانش، همه نیاز به حضور و وجودش را عامل حلّ بسیاری از مصائب و مشکلات زمانه‌اش می‌دانستند. غالب تذکره‌نویسان، متذکّر احوال وی شده و به بزرگی از او یادکرده‌اند. هجویری‌که معاصر او بوده و محضرش را درک‌کرده و زیارتش را از جمله وظایف طلب سلوکیِ زمان خود تعبیرکرده است، در حقّ مقام و شأن و منزلتش چنین ذکر می‌کند: «اندر وقت خود بی‌نظیر است و اندر زمانه بی‌بدیل ... و اندر وقت وی روی دلِ همهٔ اهل درگاه بدوست ... و اندرکشف وقایع مریدان، آیتی است ظاهر و به فنون علم، عالم است و مریدان وی هر یکی عالمی را زینتی‌اند».[۱]

خوارزمی در مقدّمهٔ‌کتاب **جواهر الاسرار و زواهر الانوار** می‌نویسد: «شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در جمیع علوم، صاحب‌کمال بوده و در طریق عشق، پروانهٔ شمع جمال و آشفته سطوات جلال».[۲]

جامی ایشان را هم طبقهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالحسن خرقانی می‌داند و داستان مجالست وی را با شیخ ابوسعید نقل می‌کند و می‌گوید: «وی را حالتی قوی بوده، چنانکه همه را روی به درگاه وی بوده است».[۳]

نقل است‌که از او دربارهٔ دعا و اهمیّت آن پرسیدندکه چون دل راضی است، فایدهٔ دعا در چیست؟ ایشان فرمودند: «اظهار عجز و نیاز در حضرت بی‌نیاز».

نقل کرده‌اندکه قطب‌الدّین حیدر ترک به‌خاطر وجود و زیارت ایشان به تربت حیدریه رهسپار شد و تحت نظر و ارشاد او قرارگرفت؛ هرچندکه به دلیل اختلاف زمان وفات این دو قطب، هنوز مطالعهٔ جامعی در این‌خصوص انجام

---

۱. به نقل از سایت: www.hawzah.net/fa/article/articleview/82050
۲. همان.
۳. همان.

نشده است. شیخ ابوالقاسم در سبک‌ها و شیوه‌های ارشادی زمان خود بسیار خاص و بی‌بدیل بوده‌اند؛ چنانکه دو نمونهٔ آن در نامهٔ دانشوران[1] آمده است: «آن عارف کامل وقتی در راهی می‌گذشت. جوانی نزد وی آمد که مرا نصیحتی کن. فرمودند: برو به نزد پدر و مادر. هرچه آنها تو راگویند، نصیحت همان است. آن جوان در آن روز نزد پدر رفت و شرط خدمت به‌جای آورد. برخلاف سابق هرچه او را فرمان داد، عمل نمود. پدر از تغییر حالت پسر تعجّب کرد و آن‌گیر و گرفتاری که از پسر داشت، رفع شد. روزی در خلوت از او پرسید که این تغییر حالت که از برای تو پدید آمد، سبب چه شد که پیش از این برخلاف این بودی؟ پسر از برای پدر سبب را بیان نمود. پدر را از آن حالت تعجّب روی داد و دست پسر بگرفت و به نزد شیخ آمد. پس از آن، پدر و پسر در زمرهٔ مریدان محدود شیخ گشتند.» و باز در همان منبع آمده که «وقتی شیخ به راهی می‌گذشت. جوانی مست خرقه را برداشت و برفت. روز دیگر شیخ به‌واسطهٔ یکی از مریدان چند دینار زر برای آن جوان فرستاد و پیغام داد که چون دانستم تو را به زر احتیاج است و آن خرقه را قیمتی نمی‌باشد، این زرها را فرستادم تا به مصارف خود برسانی. آن جوان چون این‌گونه مهربانی از آن عارف اجل دید، خرقه را برداشته، به نزد وی آمد و در پای شیخ افتاده، توبه نمود و از مریدان خاص او گردید».

همان‌طور که در سطور فوق، طرح و ذکرِ سبک‌ها و شیوه‌های ارشادی شیخ ابوالقاسم را مشاهده می‌کنیم، در زندگی و زمانهٔ ایشان، افراد معمولی و سایر علاقه‌مندان و پیروانی حضور داشته‌اند که نقل و یاد خاطراتشان از شیخ، به‌ویژه احوالات و حالات او، بیان‌کنندهٔ جمیع مؤلّفه‌های رابطه و ارتباط با شرایط،

---

۱. ج ۵.

موقعیت‌ها و درونیاتشان بوده است. در طریقهٔ سلوک، رهروان (پیروان) به مثابهٔ مشتاقان کوی یار و با رخصتِ نفسِ پیرِ وقت می‌توانند در رابطه و ارتباط با او و با مراجعه به محضرش و مجموعهٔ تلقین‌هایی تذکاری از خوب و بد اعمال که در اختیارشان قرار می‌گیرد، طی مسیر کنند تا با اندیشه یا معنای مورد نظر وی یکی شوند[۱] و حتّی گاهی اوقات در وجود او ذوب شده و فقط جمال و درگاه و احوال ایشان را ببینند.[۲]

معاصران و عرفای هم‌زمان و هم‌مکان ایشان

همان‌طور که پیش‌تر آمد، معاصران و عرفای هم‌زمان و هم‌مکان ایشان شیخ ابوسعید ابوالخیر، ابو عبدالرحمن السّلمی، شیخ ابوعلی دقّاق و شیخ ابوالقاسم القشیری بوده‌اند که هر کدام به‌نوعی از کمالات عرفانی، حالات و احوالات رابطه‌ای و ارتباطیِ ایشان، تجربه‌هایی داشته‌اند. یکی از مریدان زمانهٔ شیخ به نقل

---

۱. در سلوک و عرفانِ عملی، فرایند "رابطه" و "ارتباط" و میزان اثربخشی آن، به کشف درونِ "رهرو یا پیرو" از جانب "پیر یا قطب وقت" و نشانه‌ها و معانی بستگی دارد که از طرف ایشان به او نیز می‌رسد. این فرایند اتّصال، گاهی در مشاهدهٔ حالات، گاه در آزمون و زمانی در بررسی دستورات طریقتی نمود پیدا می‌کند.

۲. به زعم تفسیرهای گوناگون ارتباط‌شناختی و رابطه‌پژوهی احوالات معنوی، می‌توان چنین اذعان کرد که اغلب اوقات، زمانی که پیرو یا سالک راه با پیر (قطب زمان / شیخ) مورد نظرش رابطه یا ارتباط برقرار می‌کند، در واقع با حال و وضع فکری، ذهنی و درونی خویش، رمزگذاری (encoding) می‌کند [به دیگر سخن پیام، اندیشه‌ها و دستورات یا تلقین‌های درونی را به صورت اطلاعات واحد و گاه زنجیره‌ای برمی‌گیرد] و سپس آنها را از طریق مجراهای ارتباطی حواس پنجگانه [اگر لازم و کافی باشد] و همهٔ کنش‌ها و واکنش‌های جسمانی و معنوی در مقابل او (و گاه به اذن ایشان) به سمت و سوی رمزگشایی (decoding) رهنمون می‌کند. این فرایند ارتباطی، گاه از طریق نشانه‌ها، اشاره‌ها و علایم کلامی میسّر می‌شود و گاه از راه غیر کلامی. امّا روشن است که آغازگر این رابطه و ارتباط، پیر یا قطب یا شیخ موردنظر است که چونان یک هادی یا راهبر ایمانی عمل می‌کند.

از ابوالحسن علی بن عثمان هجویری در کتاب **کشف المحجوب** می‌گوید که مرا واقعه‌ای افتاد که طریق حلِّ آن بر من دشوار شد، قصد خدمت جناب شیخ ابوالقاسم کردم و «وی را در مسجدی یافتم که آن مسجد بر در سرای وی بود. چون از دور مرا دید، روی خود به ستون مسجد کرد و حلّ آن واقعه را که من در خیال داشتم، بی‌کم و زیاد می‌گفت. من جواب خود ناپرسیده یافتم. گفتم: یا شیخ این واقعهٔ من است. فرمود: ای فرزند، این ستون را خدای تعالی در این ساعت با من ناطق گردانید که از من سؤال کرد و جواب آن را بدین‌سان که شنیدی، دادم».[1]

چنانکه دیدیم، شیخ ابوالقاسم در این مطلب که ابوالحسن علی بن عثمان هجویری در **کشف المحجوب** نقل کرده، هم در شرایط "رابطه" هدایت‌گر بوده و هم در موقعیت "ارتباط"، کراماتِ پیوندگونهٔ معنوی را عیان ساخته است. در واقع درکِ شیخ از احوالات این سالک و مرید، بر چگونگی تعبیر و تفسیر درون و برون او اثر گذاشته است.

نقش و کارکرد "رابطه" و "ارتباط" در احوال و حالاتِ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

وقتی از نقش و کارکرد رابطه و ارتباط در احوال و حالاتِ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی سخن می‌گوییم، یعنی سفر به زمانهٔ او و درک معنوی شرایط ارشادی و تربیتی ایشان نسبت به رهروان و سایر بزرگان هم‌عصرشان می‌نماییم. همان‌طور که می‌دانیم، فرایند رابطه و ارتباط زمانی در مسیر سیر و سلوکِ سالک پدیدار می‌گردد که منبع (قطب/شیخ) آگاهانه یا ناآگاهانه از جانب خود سالک (نیازها و گرایش‌ها) یا رویداد و اندیشه‌ای برانگیخته شود. چه قطب، شیخ یا پیر راه، چونان کشتی هدایتی است که منازل معرفت را به درستی و کمال طی کرده است و

---

۱. رهبران طریقت و عرفان، ص ۱۵۴.

اگر سالک دایره‌های آزمایش و خطا و معنی و معانیِ وجودی، معنوی و غیبی که از جانب ایشان به‌عنوان "پیام" ارسال می‌شود را به درستی دریافت نکند و خود حجاب چهرهٔ خود و تکاملِ معرفتی‌اش شود، نتیجه و مقصدی را هم به دست نخواهد آورد. مهارت‌های برقراری رابطه و ارتباط درکُنش‌های معرفت‌شناسانهٔ فکری و ذکریِ شیخ ابوالقاسم گُرّکانی بسیار اثرگذار بوده‌اند و این به‌طور متقابل برای پیروان و رهروان ایشان نیز مشهود بوده است. در ذیل سه نمونهٔ عملی به نقل از کتاب **شیخ ابوالقاسم گُرّکانی** نوشتهٔ دارانجات تاجیکی‌تبار و عرفان‌پژوه نقل می‌گردد:

الف ـ نمونهٔ نخست؛ از کشف المحجوب هجویری:

ابوعلی ابوالفضل بن محمّد الفارمدی البقاء الله که نصیب خود اندر حق آن بزرگ نگذاشته بود، از کل اعراض کرده، حق تعالی مرو را بر برکت آن، زبان حال آن سیّدگردانیده است:

«روزی اندر پیش شیخ نشسته بودم و احوال و نمودهای خود را برمی‌شمردم، به حکم اینکه روزگار خود بر وی سره کنم، ناقد وقت است و وی ــ رضی‌الله عنه ــ آن به حرمت از من بشنید و مرا نخوت کودکی و آتش جوانی برگفتار حریص می‌کرد.[1] خاطری صورت می‌بست که مگر این پیر را در ابتدا بدین کوی گذری نبوده است که چندین خضوع می‌کند اندر حقّ من و نیاز می‌نماید اندر باطن من.[2] آن بدید و گفت: ای دوست، بدان که این خضوع، من محولِ احوال را می‌کنم و این عام(معمول) باشد مر همه طالب را نه خاص مر تو را. چون این شنیدم، از دست بیفتادم و

۱. این نقل قول بر رابطهٔ ظاهری و ارتباط صوری فارمدی و شیخ ابوالقاسم تأکید دارد که از یک سو، بر اشتیاق حضور و از دیگر سو، بر جذبه و توجّه نزد ایشان تمرکز می‌کند.
۲. اشاره به چشم باطن و برزخی که هنگام نیازِ سالک در حضور پیر درک می‌شود.

وی اندر من بدید[۱]. گفت: ای پسر، آدمی را با این طریقت بیش از این نبود که چون وی را به طریقت باز بندند، پندار یافت آن باز برگرداندش و چون از این معزول‌کنندش، به عبارت پندار برسد. پس نفی و اثبات و فقد و وجود وی هر دو پندار باشد و آدمی هرگز از بند پندار نرهد؛ وی را باید که درگاه بندگی گیرد و جمله نسبت‌ها از خود دفع کند[۲]، به جز نسبت مردمی و فرمانبرداری. و از آن به بعد مرا با وی اسرار بسیار بود و اگر در اظهار آیات وی مشغول گردم، از مقصود بمانم».[۳]

ب ـ نمونهٔ دوم؛ از کیمیای سعادت غزّالی:

«علی حلّاج یکی از مریدان شیخ ابوالقاسم گُرّکانی بود. دستوری خواست در سماع. گفت: سه روز هیچ مخور، بعد از این طعام خوش بسازند؛[۴] اگر سماع اختیار کنی به طعام، آنگاه این تقاضای سماع به حق بود و تو را مسلّم باشد.[۵] امّا مریدی که او را هنوز احوال دل پیدا نیامده باشد و راه خبر به معاملات نداند یا پیدا آمده باشد، لیکن هنوز شهوت وی تمام نشکسته باشد، واجب بود بر پیر که او را از سماع منع کند که زیان آن از سود بیشتر بود».[۶]

ج ـ نمونهٔ سوم؛ از رشحات واعظ کاشفی:

«رشحه (حضرت محی‌الدّین خواجه عبیدالله) می‌فرمودند که صاحب **سحر الحقائق** شیخ نجم‌الدّین دائی علیه رحمه فرموده است: دریغا، هیچ

---

۱. این نکته بر ارتباطات بصری و رموز بصیرت دائمیِ شیخ دلالت دارد.
۲. مقصود اغلب روابط یا ارتباطاتی است که ممکن است سالک یا رهرو را از راه سلوک غافل کند.
۳. شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، صص ۹ـ۱۰.
٤. ارتباط پیوسته‌ای که از دستور شیخ ابوالقاسم به دلیل تربیت حلّاج صادر شده است.
۵. ارتباط پذیرفته شده یا مقبولی که پس از ارتباط پیوسته پدید می‌آید.
٦. ارتباط گسسته‌ای که بنابر دستور صریح شیخ ابوالقاسم برای حفظ و نگهداری حلّاج ایجاد شده است.

کس قدر صحبت اولیا ندانست و نخواهد دانست.[۱] رشحه می‌فرمودند که شیخ ابوالقاسم گُرّکانی ــ قدّس الله سرّه ــ گفته‌اند: با کسی نشین که همگی او تو شوی[۲] یا همگی تو او شود[۳] یا هر دو در حق سبحانه گم شوید؛ نه تو مانی و نه او.[۴] رشحه کسی را در مجلس حضرت ایشان به‌خاطر گذاشته است که چه باشد آن حضرت در باطن من تصرّف کند.[۵] حضرت ایشان بر باطن او مشرف شده، فرمودند که کمال تصرّف وقتی واقع خواهد شد که "من" تو شوم یا "تو" من شوی».[۶]

از این سه نمونهٔ عملی، به این زمینه واقف می‌شویم که شیخ ابوالقاسم در رابطه و ارتباط با فقرای زمان خویش، به‌خصوص مریدان و بزرگان و مشتاقان، فوق‌العاده مسلّط بوده‌اند و حتّی به‌عنوان قطب وقت صاحب کرامات گوناگون، یک انسان کامل تلقّی می‌شوند؛ چنانکه به فرمودهٔ حضرت شاه نعمت‌الله ولیّ (قدّس الله سرّه):

قطب عالم نقطهٔ پرگار روح شیخ ما سرمایهٔ گنج فتوح[۷]

و حتّی به فرمودهٔ مولانا جلال‌الدّین بلخی است:

قطب آن باشد که گرد خود تند گردش افلاک گرد او بود
او چو عقل و خلق چون اجزای تن بستهٔ عقل است تدبیر بدن[۸]

---

۱. ارتباط معنوی در چرخهٔ رابطهٔ معنوی و سهمِ شناخت و قدر و منزلت قلمرو، مقام و حجّیت عرفانی اولیا و بزرگان راه حق.
۲. اشاره به ارتباط آیینه‌وار و رابطهٔ واحد و همگام برای درک پیام‌های مشترک دو سالک یا سالک و پیر.
۳. همان ارتباط آیینه‌وار و رابطهٔ واحد به صورت بازتابی.
٤. اشاره به رابطهٔ جاودان با خداوند کریم و ذوب شدن هر دو در جلال و قدرت بی‌نهایت او.
۵. خواندن وجود باطنیِ رشحه از سوی شیخ و ایجاد ارتباط درونی و تسلّط بر احوالات او.
٦. اشاره به ارتباط آمیخته و دائمی رشحه و شیخ.
۷. به نقل از شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، ص ۱۱۱.
۸. به نقل از همانجا.

اگر بپذیریم که در راه عرفان و سلوک، قطب زمان را با قطب عالم وجود یکی دانسته‌اند و به زعم دارانجات: «قطب در عالم وجود به منزلهٔ روح است در بدن»، پس از دیدگاه ارتباط‌شناختی و رابطه‌پژوهی، شیخ ابوالقاسم در اغلب حالات، احوالات و کرامات میان فردی، درون فردی، اقناعی[1]، بلاغی، شفاهی[2]، کلامی، گفتاری[3] و سایر ارتباطات انسانیِ عرفانی ـ معنویِ زمان خویش، یکی از چهره‌های افضل، برتر و نمونه، بوده، هستند و خواهند بود.

زمینه و گسترهٔ نفوذ و تأثیرگذاری شیخ بر پیروان متعدّد

چنانکه می‌دانیم، شیخ ابوالقاسم گُرّکانی مرجع اغلب سلسله‌های صوفیه خوانده شده‌اند؛ برای مثال، سلسلهٔ نعمت اللّهی، ذهبیه، کبرویه، نقشبندیه با واسطه‌هایی به ایشان منتسب می‌شوند. به دلایل تأثیرها و نفوذی که شیخ با زمینه و گسترهٔ فکری و مسلکی‌اش بر عرصه‌های متعدّد ادبیات، تاریخ، هنر و عرفان سرزمین ما داشته‌اند، از لقب "پدر فرهنگ طلایی ایران" برخوردار شده‌اند. تأثیر بی‌بدیلِ ایشان بر تاریخ عرفان و عارفان ایرانی، به‌خصوص سایر مشایخ و اقطاب سلسله‌های صوفیه، بر هیچ عارف‌پژوهی پوشیده نیست؛ برای نمونه، در ارتباط شیخ ابوالقاسم با سلسلهٔ نعمت اللّهیه در **طرائق الحقائق** در فصل "شیخ ابوالقاسم گُرّکانی"، نقل می‌شود:

«ابوالقاسم علی گُرّکانی ... از اجلّهٔ مریدان ابوعثمان و خلیفهٔ اوست و از کبار مشایخ علّیه می‌باشد.»[4] و در فصل مربوط به سلسلهٔ مذکور، منظومه‌ای از شاه

---

1. Persuasive
2. Oral
3. Speech

٤. شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، صص ۷۳ـ ۷٤.

نعمت‌الله ولیّ، بنیان‌گذار این سلسله، آمده که چند بیت از آن، منظور خوانـنده می‌شود:

باز ابوالفضل بود بغدادی — افضل فاضلان به استادی
شیخ او احمد غزّالی بود — مظهر کامل جلالی بود
خرقه‌اش پاره بود او بکر است — ز آن‌که نسّاج صاحب ذکر است
پیر نسّاج، شیخ ابوالقاسم — مرشد عصر و ذاکر دایم

ذکر انتساب از این سلسله که اهل تشیّع به آن ارادت و توجّه خاصّی دارند، در **طرائق الحقائق** با استدلال از کتاب **مراحل السالکین** مفصّل مطرح گردیده است؛ از جمله گفته شده که سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولیّ کرمانی، مرید شیخ عبدالله یافعی بوده و وی مرید شیخ ابوصالح البربری و او مرید شیخ نجم‌الدّین کمال الکوفی و وی مرید شیخ ابوالفتوح الشهید السعید و وی مرید شیخ ابی مدین المغربی و وی مرید شیخ ابی سعید الاندلسی و او مرید ابوالبرکات و وی مرید شیخ ابوالفضل البغدادی و وی مرید احمد الغزّالی و وی مرید ابی‌بکر النسّاج و وی مرید شیخ ابوالقاسم الگُرّکانی و وی مرید شیخ ابوعثمان المغربی و وی مرید شیخ ابوعلی الکاتب و وی مرید جنید البغدادی و وی مرید سری السقطی و وی مرید شیخ معروف الکرخی و وی مرید امام ثامن حضرت امام رضا علیه آلاف التحیة والثناء. در این فصل همچنین مرقوم است: «و از جناب شیخ عبدالله ابوبکر نسّاج، چنانچه در رسالهٔ علّیه **نعمت اللّهیه** گذشت و یکی شیخ ابوعلی فارمدی فضل بن محمّد و ایشان شاگرد شیخ ابوالقاسم عبدالکریم قشیری می‌باشند».[1]

در فصل "ترجمهٔ شیخ ابوعلی کاتب" ابیات ذیل از منظومهٔ حضرت شاه نعمت الله ولیّ، بدین‌گونه مورد تشریح قرار گرفته است:

---

۱. همان، ص ۷٤.

پیر ابوالقاسم بـه صـافی مشـربی بـــود ابــوعمران امــام مــغربی
پــیر بـود عـمران امـام پـاکـزاد بــوعلی کـاتب شـد عـالی نـهاد[۱]

چنانکه در اصول الفصول در ذکر مقدّمین بر سیّد نعمت الله، رضوان الله علیه، نقل فرموده: «والشیخ ابوالقـاسم الگـرگانی الطـوسی اخـذ مـن الشـیخ ابـوعثمان المغربی ... اگرچه در آخر نیز اشعار جناب سیّد (یعنی سیّد نظام‌الدّین احـمد) را ذکر نموده و ممکن است ... بگویند سعید بن سلام مـغربی دوکـنیه بـوده است: ابوعمران و ابوعثمان، والله اعلم».[۲]

از مطالب و نقل قول‌های فوق به نفوذ و تأثیرگذاری شیخ ابوالقاسم و جایگاه والای ایشان در میان پیروان متعدّد، واقف می‌شویم.

نتیجه گیری

شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به‌عنوان یکی از مراجع برجستهٔ جهان عرفان و یکی از عرفای بی‌نظیر و ممتاز، حتّی پیام‌آور قرن‌های چهارم و پنجم هجری قمری در شیوه‌های ارشاد، احـوال و حـالات مـعنوی و عـرفانی زمـان خـویش در اغـلب ارتباطات انسانی، میان فردی و درون فردی با پیروان متعدّد و رهروان طریقت و سلوک از مفاهیم رابطه و ارتباط با آگاهی کامل و در برخی از جهات توأم با سیر و سبک تربیت عرفانی معمول و اقناعی ـ بلاغی و انواع رده‌های ارتباطات شفاهی، کلامی و گفتاری، بهره‌های عمیق و عملی برده است و به نظر می‌رسد که از دیدگاه علم ارتباطات و رابطه‌پژوهی، این شناخت و زاویهٔ دید از شخصیت وی در عالم درس عشق و عرفان، کاربردهای الهامی، القایی، تربیتی و پرورشیِ معنی و معنای

---

۱. همان، ص ۷۵.
۲. همانجا.

رابطه و ارتباط در مناسبات با دیگران باشد. در تأیید این نتیجه گیری از مباحث فوق، شاید استنتاج تدقیق‌های دارانجات در پایان این نوشتار مفید افتد؛ چنانکه تصریح کرده و می‌نویسد:

«با توجّه به روایات فوق می‌توان از عقاید اخلاقی شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نتیجه برداشت: این عقایدی است سازگار به شریعت و دین. شرط دین این آگهیست از حقیقت و تمییز بین حق و باطل. عقاید شیخ دو جنبه را فراگیر بوده است: اوّلاً، اخلاق نظری، چون تشخیص صفات خوب و فضایل اخلاقی، رفتار بر اساس آنها، شناخت صفات زشت و رذایل اخلاقی؛ ثانیاً، اخلاق عملی، یعنی دانستن جزئیات عمل در مسیر کمال انسانی و سعادتمندی. در فرموده‌های شیخ به خصوص احتراز از حرام، بدنفسی، شهوت، فراموشی از مرگ، غرور باطنی و فضایل شکسته نفسی، تواضع، فراغت ازکفایت، عیب و غرورِ نفس خود دانستن، سگ غضب را زیر پای آوردن و دیگر مکارم اخلاقی به تأکید رسیده‌اند. و این اندیشه‌های دکتر ویلیام چیتک است که به نحوی نظر اخلاقی شیخ ابوالقاسم را روشن می‌کند: نقش عرفان، به نظر من، طرح موضوع جمال در مقولهٔ اخلاق است و مکارم و محارم اخلاق، همان اخلاق پیغمبر(ص) و "**خُلق عظیم**" است... پس اخلاق در زیبایی درونی است و زیبایی خارجی کردار و گفتار درست است.گفتار زیبا، البته هم طبق سنّت است و هم طبق برهان».

در هر حال، نویسنده اذعان می‌دارد که قطب عارفانِ عالم، شیخ ابوالقاسم گُرّکانی طوسی، نامی ماندگار در اذهان عرفان‌پژوهان و عرفان‌کاوها خواهد بود و همیشه و همهٔ زمان‌های گوناگون با شرایط و موقعیت‌های متفاوت می‌توان از آموزه‌ها و الگوهای فکری، روشی، رابطه ای و ارتباطیِ ایشان برای شناخت صریح و بی‌پردهٔ طریقت و سلوک، بهره‌ها برد.

منابع

الف) فارسی

۱ ـ آذری، غلامرضا، مقدّمه‌ای بر اصول و مبانی ارتباطات (انسانی ـ جمعی)، تهران، انتشارات اداره کلّ آموزش صدا و سیما، ۱۳۸٤.

۲ ـ آزمایش، سیّد مصطفی، با فردوسی: سلوک صوفیانه تا دیار سیمرغ، تهران، حقیقت، ۱۳۸۰.

۳ ـ بِرکو، رُی. ام، وُلوین، آندرو. دی و وُلوین، دارلین. آر، مدیریت ارتباطات، ترجمه: سیّد محمّد اعرابی و داود ایزدی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۷.

٤ ـ جامی، عبدالرّحمان، نفحات الانس، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.

٥ ـ خوارزمی، کمال‌الدّین حسین، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج ۱، تصحیح: محمّدجواد شریعت، اصفهان، مشعل، ۱۳٦۰.

٦ ـ رِبِر، آرتور اس، فرهنگ روان‌شناسی (توصیفی)، مترجمان: یوسف کریمی و دیگران، تهران، رشد، ۱۳۹۰.

۷ـ سلطانی گنابادی، حاج میرزا محمّدباقر، رهبران طریقت و عرفان، چ ۵، تهران، حقیقت، ۱۳۸۳.

۸ـ عطّار نیشابوری، فریدالدّین، تذکرة الاولیا، به کوشش: محمّد استعلامی، چ ۱٤، تهران، زوّار، ۱۳۸۳.

۹ـ غزّالی طوسی، ابوحامد امام محمّد، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیو جم، چ ۱۰، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

۱۰ـ گیل، دیوید، اَدمز، بریجت، الفبای ارتباطات، مترجمان: رامین کریمیان، مهران مهاجر و محمّد نبوی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۸٤.

۱۱ـ نایب الصّدر، محمّد معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، مقدّمه و تصحیح: محمّدجعفر محجوب، چ ۲، تهران، کتابخانهٔ سنایی، ۱۳۸۳.

۱۲ـ نجات، دارا، شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، چ ۱، تاجیکستان، شرق آزادی، ۱۹۷۷ م.

۱۳ـ نعمتی کرمانشاهی، محمّدرضا، نغمه‌سرایان گلشن راز (دیدگاه‌های بزرگان حکمت اشراق دربارهٔ وطن)، تهران، انتشارات کتابخانهٔ آبنوس و کتابخانه‌ی خاوران در پاریس، ۱۳۷۷.

۱٤ـ واعظ کاشفی، فخرالدّین علی بن حسین، رشحات عین الحیات، مقدّمه و تصحیح و تعلیقات: علی‌اصغر معینیان، تهران، انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی، ج ۲، چ ۱، ۱۳۵٦.

۱۵ـ واندن بوس، گری آر، فرهنگ توصیفی انجمن روان‌شناسی آمریکا، هماهنگ‌کنندهٔ طرح: حسن احدی، گروه مترجمین، ۲ مجلّد، ج ۲، تهران، ارس، ۱۳۹۱.

۱٦ـ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، مقدّمه، تصحیح

و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸٤.

ب) انگلیسی

- Watson, James and Hill, Anne. (2000) "A Dictionary of Communication and Media Studies, New York, NY: Arnold press.

ج) سایت‌ها

- http://www.hawzah.net/fa/article/articleview/82050
- mosavari.persianblog.ir
- www.majzooban.org/fa/view-points/articles/9284

(دو آدرس آخر از سایت‌های فوق در تکمیل و تدقیقِ کتاب‌شناسی این مقاله بسیار کاربردی و مفید بودند. از این رو مطالعه و بررسی آنها را به سایر علاقه‌مندان به زندگی و آثار شیخ ابوالقاسم گُرّکانی توصیه و پیشنهاد می‌کنم. تهیه و تدوین مطالب و محتوایِ این سایت‌ها برعهدهٔ دوست و همراه گرامی جناب آقای مهرداد مصوری بوده است که پیشاپیش و قبل از چاپ این مقاله، نویسنده از همهٔ زحمات این عزیز، تشکّر و قدردانی می‌کند.)

مرید از نگاه شیخ ابوالقاسم گُرّکانی

چیست آن جاذب؟ نهان اندر نهان   در جـهان تـابنده از دیگـر جـهان

منیژه محمودی[1]

چکیده

در طول تاریخ، انبیا، اولیا و اوصـیا مسـؤولیت هـدایت مـردم را بـر عـهده داشته‌اند. گاه برای روانه کردن دل‌سوخته‌ای در صـراط مسـتقیم، رنـج فـراوانـی متحمّل می‌شدند. در روزگاری که تعصّب شدید محمود غزنوی در سراسر قلمرو حکومت مقتدرش، شیعه کشی به راه انداخته بود، علی بن عبدالله شیخ ابوالقـاسم گُرّکانی در خانگاه خویش که از پایتخت هم دور نبود، به تربیت سالکان الی الله همّت می‌گماشت. قطبی که به گفتهٔ هجویری، هر کدام از شاگردانش به تـنهایی زینت عالمی بودند. در بین سخنان اندکی که از شیخ بـرجـا مـانده است، بـا ایـن

---

۱. پژوهشگر آثار عرفانی و مصحّح کـتاب بستان السّیاحه، تألیـف حـاج زیـن العـابدین شـیروانـی (مست‌علیشاه)، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۹.

عبارت روبه‌رو می‌شویم: «در همه جهان مریدی را می‌جویم...». با پـژوهش در قرآن کریم و متون عرفانی، در این مقاله بـه گـوشه‌هایی از ویـژگی‌های "مـرید" پرداخته می‌شود؛ علاوه بر آن، دو پرسش مطرح خواهد شد:

۱ـ مصداق نسبت "گُرّکانی" به شیخ ابوالقاسم چیست؟

۲ـ آرامگاه او کجاست؟

مقدّمه

لزوم راهنما برای سالک امری بدیهی است. پیر از سر لطفِ عام، دست هر نیازمند صـادق را مـی‌گیرد و او را بـر سـر راه هـدایت مـی‌گذارد. امّـا چگـونگی راه سپردن برای افراد، گوناگون است. آنچه مداومت سالک را در صراط مستقیم تـعیین مـی‌کند، مـیزان اشـتیاق، خـلوص و هـمّت اوست. کـیفیت دل‌سـپاری و سرسپاری، مجال راه‌سپاری را برای هر سالک تا مرحله‌ای پیش می‌برد.

از هزاران انـدکی زیـن صـوفی‌انـد بـاقیان در دولت او مـی‌زی‌انـد[۱]

اینکه به سالکان الی الله "مرید" گفته می‌شود، مفهومی عام است. پس مرید در معنای حقیقی کیست؟ در این گفتار دو پـرسش دیگـر مـطرح است: نسـبت "گُرّکانی" به شیخ چه مصداقی دارد؟ و آرامگاه شیخ ابوالقاسم کجاست؟

۱ـ گُرّکانی:

کنار اسم اشهر "گورکانی"، شیخ ابوالقاسم در متون مختلف بـه کـرّ کـانی[۲]، کُرَ کانی[۳]، کرّگانی[۴]، کرّگانی[۵]، گرّکانی،[۶] گرگانی[۷] و جرجانی[۸] نسـبت داده شـده

۱. مثنوی معنوی، ج ۲، بیت ۵۳۷.

۲. کشف المحجوب، ص ۲۵۵؛ اسرار التوحید...، ج ۲، ص ۶۷۷.

۳. تذکرة الاولیا، ص ۸۰۱؛ لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۴۳۴۶: علی کرکانی. ←

است. برخی کرّ کانی را برگرفته از ده کورکانِ توس قلمداد کرده‌اند؛ با استناد به سرشماری سال ۱۳۶۰در منطقه‌ای به همین نام.[۱] جای پرسش است وقتی نام منطقهٔ آرامگاه این پیر به "شیخ ابوالقاسم" تغییر یافته و نام او اسم محل را تحت شعاع قرار داده،[۲] چگونه شباهت نام امروزی روستایی از توابع توس، در هزار سال پیش شهرت شیخ را تعیین می‌کند؟

با مراجعه به لغت‌نامه[۳] دو مدخل توجّه را جلب می‌کند:

الف ـ گورکان که لقب امیر تیمور نیز هست، در زبان مغولی به معنی داماد و یکی از درجات خانوادهٔ سلطنتی بوده‌است.

ب ـ واژهٔ گُرّکانی در فارسی به معنی تیماج و سختیان (چرم خوش‌بو، پوست بز دبّاغی شده، قِسمی پوست پیراستهٔ ستبر و محکم) است. این معنی، دو پرسش را به ذهن متبادر می‌کند:

۱ ـ آیا بر پوست نشستن درویشان درگذشته، می‌تواند با این معنا در ارتباط باشد؟

→

۴. مرصاد العباد، صص ۳۲(مقدّمه)، ۵۵۱، ۷۷۷.

۵. نفحات الانس، ص ۳۱۲.

۶. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۵۱.

۷. کیمیای سعادت، ص ۴۵۳؛ لغت‌نامه دهخدا [به نقل از قزوینی]، ج ۱۱، ص ۱۶۸۳۸.

۸. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۵۱.

۱. اسرار التوحید...، ج ۲، ص ۶۷۷: دهی است از دهستان درزاب، بخش چناران، شهرستان مشهد، با خانواری اندک. در فرهنگ جغرافیایی استان خراسان(ج ۹)، متأسّفانه به غلط آن را Gorgan ثبت کرده‌اند ولی در آماری که از طرف جهاد خراسان در سال ۱۳۶۰ نشر یافته، نام رسمی این روستا کورکان و نام محلّی آن کورکون است.

۲. ادارهٔ جغرافیایی ارتش، ج ۴۳، ص ۱۳۰: نام پیشین این محل، کلاته درویش بوده؛ بعد به کلاته ابوالقاسم، سپس به شیخ ابوالقاسم تبدیل شده‌است. [پیش از حضور حضرت شیخ در آن جایگاه، نام آن‌جا چه بوده‌است؟!]

۳. لغت‌نامهٔ دهخدا، ج ۱۲، صص ۱۷۰۹۰ ـ ۱۷۰۹۱.

۲ ـ برای به‌دست آمدن چرم مرغوب، حیوان کشته می‌شود، سپس پوستش کنده می‌شود و پس از گذشتِ مراحل دشواری، به یک چرم رنگین خوش‌بو بدل می‌شود. شیخ هم، اگر نظر عنایتی به سالک داشته باشد، نفس او را قربان و در مراحل مختلف، سالک را بسیار ابتلا می‌کند تا به بهترین شکل ممکن او را به تکامل برساند. آیا گُرّکانی در معنی چرم دبّاغی شده، نسبتی نمادین برای شیخ نیست؟ به محقّقان محترم پیشنهاد می‌شود تا با پاسخ خود، ابهام را از ذهن مخاطبان بزدایند.

۲ ـ آرامگاه شیخ:

در مسیر شهرهای جنوب خراسان، نزدیک به تربت حیدریه، تپّه‌ای بر جاده مشرف است که این منطقه شیخ ابوالقاسم نام دارد و در آن، بقعه و گنبدی منسوب به شیخ ابوالقاسم گُرّکانی است. امّا نویسندهٔ مهمان‌نامهٔ بخارا، قرب پانصد سال پس از رحلت شیخ ابوالقاسم، در توس به زیارت او رفته‌است. فضل‌الله که از درباریان محمّدخان شیبانی است،[1] در ششم صفر سال ۹۱۵ هجری در خدمت محمّدخان برای زیارت حضرت امام رضا(ع) به مشهد سفر کرده،[2] سپس راهی توس شده‌اند. وی در دروازهٔ شرقی توس از مزار شیخ ابوالقاسم گُرّکانی خبر می‌دهد: «رایات همایون از طرف مشهد متوجّه صحرای طوس شد... شنبه ۸ صفر متوجّه زیارت مزارات طیّبهٔ بلدهٔ طوس گشت... القصّه بعد از زیارت آن مزار، به طرف شرقی طوس فرمودند که بسی از اعاظم اکابر مثل شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و شیخ ابونصر سرّاج و اقران ایشان در آنجا مدفونند، قدّس‌الله اسرارهم، و بعد

---

۱. مهمان‌نامهٔ بخارا، ص ۲۲ (مقدّمه): فضل‌الله به ماوراءالنهر رفت و به دربار محمّدخان شیبانی پیوست.
۲. همان، ص ۳۳۹.

ازآنکه وظایف زیارت ایشان تقدیم یافت، به خانقاه حضرت امام محمّد غـزّالی تشریف بردند».[۱]

شگفت است قرب پانصد سال پس از وفات شیخ، قبرستانی واقع در دروازهٔ شرقی توس، نشان مزار او را دارد و اینک باگذشتِ پانصد سال از سفر فضل‌الله بن روزبهان، مزار شیخ در تربت حیدریه است. باید این مهم را هم در نظر داشت که زادگاه، محلّ زندگی و خانقاه[۲] شیخ ابوالقاسم در توس بوده است.

۳ ـ شیخ ابوالقاسم:

حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی از عرفای قرن پنجم، در تـوس مـی‌زیست. تعلیمات دینی او وسیلهٔ امرار معاش نبود و با کار در مزرعه‌ای که داشت، زندگی می‌گذراند.[۳] دورانی که تعصّب شدید محمود غزنوی حکمفرمای قتل شیعیان بود، شیخ که از سوی ابوعمران (ابـوعثمان) مـغربی مـنصوص بـود،[۴] در شـهر تـوس خانگاه داشت[۵] و مریدان بسیاری را تربیت کرد که به گفتهٔ هجویری، هرکدام آنان زینت عالمی بودند.[۶] او با ابوسعید ابوالخیر دیدارها داشت[۷] و بـا عـارفانی چـون

۱. همان، ص ۳۵۰.

۲. فرهنگ خراسان، بخش طوس، ص ۱۳۳: ابوالقاسم گُرّکانی در طابران توس مسـجدی داشـته و در آن مجالسی برپا می‌کرده است. مسجد او در محلّهٔ رودبار بوده....

۳. کشف الاسرار...، ج ۲، ص ۳۳.

٤. جواهر الاسرار...، ص ۸۰؛ طرائق الحقائق، ج ۲، ص ٥۳٦.

۵. اسرار التوحید...، ج ۲، ص ٦۷۷.

٦. کشف المحجوب، صص ۲۵۵ ـ ۲۵٦.

۷. تذکرة الاولیا، ص ۸۰۱؛ اسرار التوحید...، ج ۱، صص ٦۰، ۱۲۰، ۱۸۰: نـقل است کـه شـیخ [ابـوسعید] گفت:آن وقت که قرآن می‌آموختم، پدرم مرا به نماز آدینه برد. در راه شیخ ابوالقاسم گُرّکانی کـه از مشایخ کبار بود، پیش آمد. پدرم را گفت که ما از دنیا نمی‌توانستیم رفت که ولایت خالی می‌دیدیم و درویشان ضایع می‌ماندند. اکنون این فرزند را دیدم و ایمن گشتم که عالم را از این کودک نـصیب

←

ابوعبدالرحمن سلّمی، شیخ ابوعلی دقّاق، شیخ ابـوالقـاسم قشـیری مـعاصر بـود. ابوعلی سینا و ناصرخسرو از حکما و سیّد مرتضی علم‌الهدی، سیّد رضـی‌الدّیـن علم‌الهدی، شیخ مفید و شیخ ابوجعفر توسی از علما و فقهای این دوره هسـتند.[1] کتاب **اصول‌الطریقة و فصول‌الحقیقة**[2] او ناپدید شده‌است؛ آنچه ازگـفتار شـیخ برجا مانده، بسیار اندک است. امّا آیا نمی‌توان گفت کـه کـلمات وی، مـریدان او بودند، که بیرق عرفان را تا به امروز برافراشته‌اند وگاه این اهتزاز را به داغ خـون خود ممهور نموده‌اند؟

به گفتهٔ دکتر صفا، ابوسعید ابوالخیر نخستین شیخ صـوفیه است کـه انـدیشهٔ خود را جامهٔ شعر پوشانده و از این حیث پیش‌قدم سنایی و عطّار است.[3] اگر سخن شیخ عطّار را در **تذکرة‌الاولیا** مبنا قرار دهیم، این پیشقدمی از آنِ شیخ ابوالقـاسم گُرّکانی است؛ زیرا اوست که دو بیت زیر را به ابوسعید آموخته است:

من بی تو دمـی قـرار نـتوانـم کـرد　　　احسـان تـو را شـمار نـتوانـم کـرد

←

خواهد بود. پس گفت: چون از نماز بیرون آیی، این فرزند را پیش من آور. بعد از نماز پدرم مرا به نزدیک شیخ برد، بنشستم. طاقی در صومعهٔ او بود نیک بلند، پدرم راگفت: ابوسعید را برکتف گیر تا قرص را فرود آردکه آن بر طاق است. پدر مرا درگرفت، پس دست بر آن طاق کردم وآن قرص را فرود آوردم. قرص جوین بود گرم، چنانکه دست مرا ازگرمی آن خبر بود. شیخ دو نیم کرد. نیمه‌ای به من داد، گفت: بخور؛ نیمه‌ای او بخورد. پدرِ مرا هیچ نداد. ابوالقاسم چون آن قرص بستد، چشم پر آب کرد. پدرم گفت: چون است که از آن مرا هیچ نـصیب نکـردی تـا مـرا نـیز تـبرّکـی بـودی؟ ابوالقاسم گفت: سی سال است تا این قرص بر آن طاق استو با ما وعدی کرده‌بودندکه این قرص در دست هرکس که گرم خواهد شد، این حدیث بر وی ظاهر خواهدبودن. اکنون تو را بشارت باد که این کس پسر تو خواهد بود. پس گفت: این دو سه کلمهٔ ما یاد دار: **لِئِن تَرُدَّ هِمَّتَکَ معَ اللهِ طَرفَةَ عَین خَیرٌ لَکَ مِمّا طَلَعَت عَلَیه الشَّمسُ**؛ یعنی اگر یک طرفة‌العین همّت با حق داری، تو را بهتر از آن که روی زمین مملکت تو باشد.

۱. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۵۵.

۲. انیس الطالبین...، ص ۱۲۲.

۳. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ٦۰٤.

گر بر تن من زبان شود هر مویی   یک شکر تو از هزار نتوانم کرد[۱]

او در جمیع علوم، صاحب کمال[۲] و در طریق عشق، پروانهٔ شمع جمال و آشفتهٔ سطوات جلال بود. آن مشرق آفتاب تجلیّات، مرید ابوعثمان مغربی بود.[۳]

از او جماعتی به کمال رسیده‌اند و دو رشته جاری شد که یکی به شیخ ابوبکر توسی نسّاج و دیگری به شیخ ابوعلی فارمدی می‌رسد.[۴]

٤ ـ گفتار معاصران شیخ دربارهٔ او:

گفتار معاصران شیخ را دربارهٔ او در سه دسته می‌توان جای داد: اوصاف، اشارات، توصیه‌ها.

---

۱. تذکرة الاولیا، ص ۸۰۱: همه روز این بیت می‌گفتم تا به برکت این بیت در کودکی راه حق بر من گشاده شد؛ اسرار التوحید...، ج ۱، ص ۱۹: این دو بیت در اسرارالتوحید از زبان بُلقَسم بشر یاسین نقل شده‌است.

۲. اسرار التوحید، ج ۱، صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰: شیخ ابوعلی فارمدی پس از رفت و آمد در مجالس ابوسعید ابوالخیر و مدّتی شاگردی نزد استاد امام ابوالقاسم قشیری می‌گوید: «یک روز حالتی به من درآمد که در آن حالت گم شدم. آن واقعه با استاد امام بگفتم. گفت: ای بوعلی، روش ما تا اینجا فراتر نیست. هرچه از این فراتر بوَد، ما راه فرا آن ندانیم. من با خود اندیشه کردم که ما را پیری بایستی که ما را از این مقام فراتر بردی و آن زیادت می‌شد و نام شیخ بلقسم کرّکانی شنیده‌بودم. برخاستم و روی به توس نهادم و جایگاه وی نمی‌دانستم. چون به شهر رسیدم، جای او بپرسیدم. گفتند: او به محلّهٔ کُنبار نشیند در مسجدی با جماعتی از مریدان خویش. من رفتم تا بدان مسجد درشدم. شیخ بلقسم نشسته‌بود. من دو رکعت تحیّت مسجد بگزاردم و پیش شیخ بلقسم شدم. او سر در پیش داشت، سر برآورد و گفت: بیا ای بوعلی تا چه داری؟ من سلام گفتم و بنشستم. وقایع خویش بگفتم. شیخ بلقسم گفت: آری، ابتداست مبارک، هنوز به درجه‌ای نرسیده‌ای، اما اگر تربیت یابی، به مقام بزرگ برسی. من با خویشتن گفتم: پیر من این است. پیش او مقام کردم، مدتی دراز».

۳. جواهر الاسرار...، ص ۸۰.

٤. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۵۳.

الف ـ شرح اوصاف شیخ:

تقیّد به آداب شرع[۱]، تأسّی او به اویس[۲]، مجاهدت نفس[۳]، مکاشفات[۴]، کرامات[۵]، مقام رضا[۶]، یاد مرگ[۷]، بی‌اعتنایی به حکّام و عزلت[۸]، خضوع[۹]، تألیف قلوب،[۱۰] فتوّت.[۱۱]

---

۱. مجالس، ص ۹۲: «شأن دین کجا رفت؟ اگر درهمی از تو گم شود، همان حالی را خواهی داشت که رکعتی از تو فوت شود؟به ما رسید که شیخ ابوالقاسم گُرّکانی وقتی‌که مریض بود،گریه می‌کرد و می‌گفت: «از فضیلت نماز ایستاده خواندن محروم شده‌ام و خوابیده نماز می‌خوانم»؛ می‌بینی‌که تو چه محجوب باشی وچه مهجور. [مردان خدا] حلاوت قرب را چشیده‌اند و از مرارت بُعد ترسیده‌اند».

۲. تذکرة الاولیا، ص ۲۷: ذکر اوّل او اویس بود.

۳. کشف المحجوب، ص ۳۱۰.

٤. همان، ص ۲٥٦.

٥. همان، صص ۳٥۰ ـ ۳٥۱: وقتی مرا واقعه‌ای افتاد و طریق حلّ آن بر من دشوار شد. قصد شیخ ابوالقاسم کُرّکان کردم ــ رضی‌الله عنه ــ و وی به توس بود. وی را اندر مسجد در سرای خود یافتم تنها. و بعین آن واقعهٔ من بود که با ستونی می‌گفت. گفتمش: این با که می‌گویی؟ گفت: ای پسر، این استون را خدای عزّوجل اندر این ساعت با من به سخن آورد تا از من سؤال بکرد.

٦. جواهر الاسرار...، ص ۸۰: از حال خود خبر داد که اگر مأمور به دعا نبودمی، از غلبهٔ سلطان رضا زبان به دعا نگشودمی و با وجود مأموری، چند سال است که از دعا عاجزم و در تعب مطلوب حیران؛ زیرا اگر از او خواهم، بی‌حرمتی است.

۷. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳٥٦: ما را خود از آمدنِ این مهتر پروای دل با هیچ‌کس نیست؛ یعنی ملک الموت.

۸. همان، ج ۱، ص ٤٥۳.

۹. کشف المحجوب، ص ۲٥٦.

۱۰. نامهٔ دانشوران، ج ٥، ص ٤۰: آن عارف کامل، وقتی در راهی می گذشت. جوانی نزد وی آمد که مرا نصیحتی کن. گفت: برو به نزد پدر و مادر، هرچه آنها تو راگویند، نصیحت همان است. آن جوان در آن روز نزد پدر رفت و شرط خدمت به جای آورد. برخلاف سابق، هر چه او را فرمان داد، عمل نمود. پدر از تغییر حالت پسر تعجب نمود و آن گرفتگی که از پسر داشت، رفع شد. روزی در خلوت از و پرسید که این تغییر حالت که از برای تو پدید کرد، سبب چه شد که پیش از این برخلاف این بودی؟ پسر از برای پدر سبب را بیان نمود. پدر را ازآن حال تعجب روی داد و دست پسر بگرفت و به نزد شیخ آمد. پدر و پسر در زمره مریدان معدود شیخ گشتند.

←

ب ـ اشارات شیخ در سخنان او:

بند پنـدار،[۱] راستـی[۲]، سمـاع[۳]، معرفـت[۴]، سیر الی الله و سیـر فی‌الله (سالـک با تخلّـق به اخلاق‌الله، سیرِالی الله دارد و این سیـر با فـنـا پـایـان مـی‌پذیـرد کــه همـان متّصف شدن سالک بـه نـام‌هـای حـق است؛ امّـا سیـر فـی‌الله نـامتناهـی

→

۱۱. همانجا: وقتی شیخ به راهی می‌گذشت. جوانـی مست خـرقه شـیخ را بـرداشـته و بـرفت. روز دیگر شیخ به توسّط یکی از مریدان، چنددینار زر جهت آن جـوان فـرستاد و پـیغام داد کـه چـون دانستم تو را به زر احتیاج است و آن خرقه را قیمتی نمی‌باشد، این زرها را فرستادم تا به مـصارف خود برسانی. آن جوان چون این‌گونه مهربانی از آن عارف اجل دید، خرقه را برداشته، به نزد وی آمد و در پای شیخ افتاده، توبه نمود و از مریدان خاص او گردید.

۱. کشف المحجوب، ص ۲۵۷: آدمی را با این طریقت، نسبت بـیش از ایـن نـیست‌که چـون وی را بـه طریقت بازبندند، پندار یافتِ آن بگیردش (بگرداندش) و چون از آن معزول کنندش، بـه عـبارت پندارش برسد؛ پس نفی و اثبات و فقد و وجود وی، هر دو پندار باشد، و آدمی هرگز از بند پندار نرهد.

۲. همان، ص ٦٨ : و من،که علی بن عثمان الجلّابی‌ام، از شیخ‌المشایخ ابوالقاسم کُرّکانی، رضـی الله تعالی عنه، در توس پرسیدم که درویش را کمترین چیز چه باید تا اسم فقر را سزاوار گردد؟ گفت: سه چیز باید که کم ازآن نشاید؛ یکی باید که پاره‌ای راست بدانـد دوخت، و دیگـر، سـخنی راست بداند شنید و سه دیگر، پای راست بر زمین داند زد. گروهی از درویشان با من حاضر بودند که این بگفت. چون به دُوَیره بازآمدیم، گفتم: بیایید تا هر کسی اندر این سـخن چـیزی بگـوییم. هـر یک صورت خود بگفتند. چون نوبت به من رسید، گفتم: پارهٔ راست دوختن آن بود که به فقر دوزند نه به زینت. چون رقعه اگر به فقر دوزی، اگر ناراست دوزی، راست بود. و سخن راست شنیدن آن بود که به حال شنود نه به مُنیت و به جدّ اندر آن تصرّف کند نه به هزل، و به زندگانی مرآن را فهم کند، نه به عقل. و پای راست آن باشد که به وجد بر زمین زند، نه به لهو و به رسم.پس مراد پوشیدن مرقّعه مر این طایفه را تخفیف مئونت دنیا باشد و صدق فقر به خداوند تعالی.

۳. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ٤٨: خواجه علی حلّاج یکی بود از مریدانِ خواجه بوالقـاسم گُـرّکـانی؛ دستوری خواست در سماع. گفت: سه روز هیچ مخور، پس ازآن بگوی تا طعامی خوش بسـازند، اگر میلت به سماع بیش باشد و سماع اختیار کنی بر طعام، آنگاه این تقاضای سماع به حق باشد و تو را مسلّم بود.

٤. جواهر الاسرار...، ص ۸۰: غیرت محبّتم نمی‌گذارد که مر او را شناسم؛ چه من نمی‌خواهم کـه او را غیر او شناسد و تا من منم، غیر او باشم؛ لاجرم معرفت نتوانم خواست.

است)[۱]، شفقت حتّی بر ابلیس[۲] (محترم داشتن عاشقی که روزگاری در وصال و قرب، سروری داشت و اینک در حجاب مهجوراست).[۳]

ج ـ توصیه‌ها:

آداب صحبت[۴]، خلوص در ارادت،[۵] آدمیّت و بندگی[۶]، حضور قلب در نماز چون حضور بدن[۷]، تأکید بر کثیر بودن تسبیحات نماز[۸]، رضا.[۹]

---

۱. نفحات الانس...، صص ۳۷٦، ۸۲۸: حجّةالاسلام محمّد غزّالی از شیخ ابوعلی فارمدی نقل کرده‌است که وی خبر داد از شیخ خود ابوالقاسم گُرّکانی که گفت: نام‌های نود و نه گانهٔ حق سبحانه، وصف بندهٔ سالک می‌گردد و سالک حظّ خود را از آن می‌گیرد و حال آنکه هنوز بندهٔ سلوک است و به نهایت نرسیده؛ زیراکه به فنا، سیر الی الله منتهی گردد و سیر فی الله را نهایت نمی‌باشد.

۲. نامه‌ها، ج ۲، ص ٤۱۷: آن غیور مملکت، شیخ ابوالقاسم گُرّکان، او را خواجهٔ خواجگان خواندی. باش تا وقتی به جمال ازل بینا گردی، پس تو را به تدریج پروردهٔ ناز و کرشمهٔ آن جمال کند. پس از وصال متواصل فربه گردی، پس تو را اندک اندک از عالم **انهُ لیُغان علی قلبی** به عالم حجاب راه دهند که **الفطامُ عن المألوفِ شدیدٌ**، پس به فراق رسی، پس روی مهجوری ببینی، پس بویی توانی برد از جلالتِ دولتِ ابلیس.

۳. همان، ص ۹۷: اگر بگویند، تو بِنَدانی شنود. جبرئیل صفتی باید که دزدیده در جمال ابلیس نظری کند. از شیخ احمد غزّالی شنیدم که هرگز شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نگفتی ابلیس، بل چون نام او بردی، گفتی آن خواجهٔ خواجگان، و آن سرور مهجوران.

٤. کشف المحجوب، ص ۵۰۰: من از شیخ المشایخ ابوالقاسم کرّکان پرسیدم، رضی الله عنه، که شرط صحبت چیست؟ گفت: آن که حظّ خود نجویی اندر صحبت؛ که همه آفات صحبت از آن است که هر کسی از آن حظّ خود طلبند. و طالب حظّ را تنهایی بهتر از صحبت؛ و چون حظّ خود فروگذارد و حظوظ صاحب خود را رعایت کند، اندر صحبت مُصیب باشد.

۵. نامه‌ها، ج ۲، ص ۲۷٤: خوابی و یادی گویی و آنگه حدیث ارادت کنی؟!

٦. کشف المحجوب، ص ۲۵۷: آدمی را باید که درگاه بندگی گیرد و جملهٔ نسبت‌ها از خود دفع کند، به‌جز نسبت مردمی و فرمانبرداری.

۷. تمام وجودت خار است وتو راگلی نیست.اگر از باغ دلت گل انسی شکفته شود، دوست نداری برای همیشه از نمازت بیرون بیایی، نه. ولاکن نمازْ تو را از رکنی به رکنی می‌کشاند، مانند سگی در مسجدی، یا قرآنی در خانهٔ زندیقی. تکبیرْ تو را به قیام می‌برد و قیام به رکوع و رکوع به سجود، نه قبولی برایت هست ونه اقامه‌ای و نه ذوقی و نه هیچ چیز دیگری. و کسی که قلبش حاضر نباشد، همان‌طور که بدن حاضر است، خداوند نه نماز واجب از او قبول می‌کند و نه نافله را. ←

از او حکایت‌های زیبا و کرامات شنیدنی برجـا مـانده‌است. بـرای آشـنایی بیشتر بـا روش زنـدگی او، دو گـفتار، یکـی از امـام مـحمّد غـزّالی و دیگـری از هجویری نقل می‌شود که جـمع ایـن دو، تـقابل زیـبایی را ایـجاد مـی‌کند؛ یـعنی بی‌اعتنایی او در برابر حاکمان عصر و از سویی خضوع او در برابر طالبانِ راه خدا:

بوالحسن حاتمی از خواجگان توس بود. به سلام خواجه ابوالقاسم گُرّکـانی شد(ره). وی از اولیای بزرگ بود. عذرخواستن گرفت کـه: «تـقصیر مـی‌کنم کـه کمتر به خدمت می‌رسم». گفت: ای خواجه، عذر مخواه که همه کس از آمدن منّت دارند و ما از ناآمدن منّت داریم که ما را خود از آمدنِ این مـهتر، پـروای دل بـا هیچ‌کس نیست؛ یعنی مَلَکُ الموت.[۱]

هجویری در حالی‌که نخوت کودکی و آتش جوانی او را بر گـفتار حـریص می‌کرد، از احوال و نمودهای خود، نزد شیخ سخن می‌گفت. حرمت زیاد حضرت دربارهٔ او، ذهن هجویری را به پرسش واداشت که: «مگر این پیر را در ابـتدا در این کوی گذری نبوده است که چندین خضوع می‌کند اندر حقّ من؟... اندر حـال وی این را در باطن من بدید. گفت: دوست پدر، این خضوعِ من نه مَـر تو را و یـا حال توراست. کی محوّل احوال در محل محال آید، که این خـضوع، مـن مـحوّل احوال را می‌کنم و این عام باشد مر همه طالبان را، نه خاص مَر تو را».[۲]

←

۸. مجالس، ص ۱۲۵: از شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، رَحِمَهُ‌الله، پرسیدند: چـه مـی‌گویی؟ آیـا در تسـبیح رکوع و سجود افزون از سه بار زیادت شود؟ گفت: ای مسکین، آن نماز صاحبان شوکت است که از دست‌رنجشان درهم و دینار به دست می‌آورند، تو از آن معذوری. اگر تو در نمازت هفت، بل هفتاد نگویی، اختصار بر سه تسبیح، نماز شوکتین است.

۹. جواهر الاسرار...، ص ۸۰: سالک در جریان احکام قضا، به دل راضی باشد و به زبان داعـی. گـفتند: چون دل راضی است، فایدهٔ دعا چیست؟ گفت: اظهار عجز و نیاز در حضرت بی‌نیازِ چاره‌ساز.

۱. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۵۳.

۲. کشف المحجوب، ص ۲۵۶.

این حالِ شیخ یادآور سفارش خداوند به پیامبر اکرم(ص) است: **وَاخـفِض جَناحَکَ لِلمومِنین**[۱]؛ و در برابر مؤمنان فروتنی کن.

۵ ـ بازتاب نگرش شیخ ابوالقاسم در روش سالکانِ پس از وی:

دو نامه از عین‌القضات:

۱ ـ نامهٔ ۹۷ : ای دوست، آدمی که او را ارادت وادید آمد، در مثال به مورچه ماند که به کعبه می‌رود از خراسان. چه گویی؟ هرگز مورچه به خودی خود به کعبه تواند رفتن؟ هیهات، که اگر هزار سال جان کند، هم هیچ نبود؛ امّا اگر خود را بر پر کبوتر یا بازی بندد، راه بر وی آسان شود. امّا کار مورچه در آن است که خود را بر پر کبوتر بندد و چون بربست، راه او برسید، راه کبوتر مانده بوَد و به یک روز به کعبه توان رسید به پر کبوتر. و کار مرید در آن است که خود را چون بر پر پیر بندد، و چون بربست، راه مرید برسید و آن راه پیر است که مانده‌است. و عالم‌ها بگردی که مرید را نیابی تا دانی شیخ ابوالقاسم گُرّکانی می‌گوید: چندین سال است که می‌خواهم تا مریدی بیابم.[۲]

نکاتی در این نامه درخور تأمّل است:

نخست آنکه کسی به خودی خود نمی‌تواند به کعبهٔ مقصود رسد:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم   که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد[۳]

دیگر آنکه تمام کار مرید در اتّصال یافتن به پیر است؛ چگونگی اتّصال اهمّیّت ویژه‌ای دارد.

سوم اینکه مرید کیمیاست:

---

۱. سورهٔ حجر، آیهٔ ۸۸.

۲. نامه‌ها، ص ۷٤.

۳. دیوان حافظ، ص ۱۹۸.

آب‌حیاتِ‌حق‌است‌وان‌کوگریخت‌درحق   هم روح شد غلامش هم روح قدس لالا[۱]

۲ ـ نامهٔ ٤٥٤: شیخ ابوالقاسم پیر جنّ و انس بود. با بوعلی فارمدی گفت: به نزدیک من آیی و خوابی بازگویی؛ یعنی خوابی و یادی گویی و آنگه حدیث ارادت کنی. در همه جهان مریدی را می‌جویم که پوستش پر کاه کنم و از قرص آفتاب درآویزم تا جهانیان از او عبرت گیرند. و این شیخ‌ابوالقاسم را چندین‌هزار مرید بودند، همه صاحبِ روزگار و کرامت‌های عظیم و فراست‌های ظاهر؛ و در طلب مریدی بود، تا نپنداری که مریدی، آسان کاری است.[۲]

در این نامه ظرایفی شایان توجّه است: ادب حضور در نزد شیخ، خلوص در ارادت، صدق.

شیخ به ابوعلی فارمدی ـ که علاوه بر دامادی، مرید اوست ـ اشارت می‌فرماید که بازگوییِ خواب در نزد من، انعکاس یادی است که سخن ارادت تو را لاف و ادّعا می‌نمایاند؛ یعنی خواب غالباً آینهٔ ذهن است و نشانگر دل‌مشغولی‌های آن. گفتن هر سخنی جز رب، غفلت از یاد اوست و این با سخن ارادت منافات دارد. و دیگر آنکه مرید، کسی است که اگر پیر پوستش را بکند، پر از کاه کند و جلوی آفتاب بگذارد، بس که او محو تماشاست، اصلاً متوجّه درد نیست تا وای و ناله کند. چنین کسی نمونه و مقیاس مریدی است و ارادت را باید با او سنجید. مراد با ابتلای مرید او را از منِ نفسانی، از خود، تهی می‌کند و مُحَلّا به صفات پروردگار می‌نماید تا قابلیت تجلّی حق را بیابد:

جان سپر کن، تیغ بگذار ای پسر   هرکه بی سر بود، ازین شه برد سر[۳]

دربارهٔ دو نکته از مفاهیم بالا، سخنانی از شیخ ابوبکر طوسی، جانشین شیخ

---

۱. کلیّات شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۰٦.

۲. نامه‌ها، ج ۱، ص ۲۷٤.

۳. مثنوی معنوی، ج ۲، بیت ۳۱۸۱.

ابوالقاسم، یافت می‌شود:

اوّل ـ لاف: دعویِ طلب به مطلب نرساند.[1]

دوم ـ فنای از خود: تا تار هستیِ موهوم سوخته نشود و دیدهٔ دل به سوزن غیرت از غیر او دوخته نشود، در خلوت‌خانهٔ حیات، شمع تجلّیات جانان افروخته نگردد؛ زیرا تخم در زمین کاشته نکارند و نقش در کاغذ نگاشته ننگارند.[2]

عین‌القضات مرید شیخ احمد غزّالی است که با دو واسطه به شیخ ابوالقاسم می‌رسد. نوع شهادتش هنوز در اعصار، پوست‌کندن او را تداعی می‌کند و بوی سوختهٔ دل او برای جان‌بازی عاشقان، نمونه‌ای است و مریدانی از این دست از قرص آفتاب آویخته‌اند که:

شرح این هجران و این خون جگر　　این زمان بگذار تا وقت دگر[3]

در عشق یار بین که چه عیّار می‌رویم　　سر زیر پا نهاده چو شطّار می‌رویم

جانی که هست‌مان فدی یار کرده‌ایم　　ور حکم می‌کند به سر دار می‌رویم

ما را چه غم ز دوزخ و با خلدمان چه کار؟　　دل داده‌ایم ما، بَرِ دلدار می‌رویم[4]

٦ ـ مرید کیست؟

سیرآمده‌ای ز جان و تن می‌باید　　برخاسته‌ای ز خویشتن می‌باید

در هر گامی هزار بند افزون است　　زین گرم‌روی بندشکن می‌باید[5]

شیخ ما، ابوسعید، گفت: کسی که به راه حق درآید، نخستین نامی که او را

---

۱. رهبران طریقت و عرفان، ص ۱۵۷.
۲. همانجا.
۳. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۵، بیت ۱۳۱.
٤. مرصاد العباد، ص ۲٦۱.
۵. رباعیّات، بابا افضل کاشانی.

دهند، نام مریدی بود و هزار چیز آورده‌اند که مرید را بباید تا نام مریدی بر او افتد.[۱]

برای مفهوم مرید به چند آیه اشاره می‌شود:

ــ **واصبِر نَفسَکَ معَ الّذینَ یَدعونَ رَبَّهُم بِالغَداوَةِ وَالعَشِیِّ یُریدونَ وَجهَهُ**؛ و خود را به همراهی باکسانی وادار که پروردگار خود را بامداد و شامگاه می‌خوانند و تنها خشنودی او را می‌خواهند.[۲] **یُریدونَ وَجهَهُ** در بیان‌السّعاده این‌گونه تفسیر شده‌است: وجه ملکوتی ربّ را می‌خواهند و آن سکینه و آرامشی است‌که خدا آن را به دل‌های مؤمنین نازل می‌کند، و آن ذکر است.[۳]

ــ **فَاِنِ اتَّبَعتَنی فَلا تَسئَلنی عَن شیءٍ حتّی اُحدِثَ لکَ مِنهُ ذِکراً**[۴]؛ اگر از من پیروی می‌کنی، از هیچ چیز از من سؤال مکن تا آنکه دربارهٔ آن با تو سخن بگویم.

برای تشریح موضوع، سخن عارفان را دربارهٔ "مرید" بخوانیم:

از ابوالحسن الصّایغ پرسیدند: صفت مرید چیست؟ گفت: آن است‌که حق تعالی فرموده‌است: **ضاقَت عَلَیهِمُ الارضُ بما رَحُبَت و ضاقَت عَلَیهم اَنفُسهُم**؛ یعنی زمین با بسط و فراخنایی خود تنگ است بر مریدان، و تن ایشان بر ایشان تنگ گشته‌است؛ گِرد جهانی می‌طلبند بیرون هر دو عالم.[۵]

مرید در اصطلاح سالکان کسی است‌که او را اراده نباشد و تا کسی از ارادهٔ خود عاری نشود، مرید نباشد. بدین طریق معنایی که عارفان از مرید می‌خواهند،مقابل معنی لغوی آن است. اراده ابتدای طریق سالکان راه حق است

---

۱. اسرار التوحید...، ج ۱.
۲. سورهٔ کهف، آیهٔ ۲۸.
۳. ترجمهٔ تفسیر بیان السّعادة، ج ۸، ص ۱۹۱.
٤. سورهٔ کهف، آیهٔ ۷۰.
۵. تذکرة الاولیاء ص ۷۳۰.

از آن جهت که اراده مقدّمهٔ هر کاری است. مرید کسی است که از ارادهٔ خود مجرّد شده و از ماسوی‌الله بریده باشد. مریدی را دو معنی است: یکی به معنی محبّ یعنی سالک مجذوب؛ دوم به معنی مقتدی که حق، دیدهٔ او را به نور هدایت بیناگردانیده تا وی به نقصان خود بنگرد و دائماً در طلب کمال باشد و مگر به حصول مراد و وجود قرب حق آرام نگیرد.[1]

هر که به سمت اهل ارادت موسوم بود و جز حق در دو کون، مرادی دیگر دارد یا لحظه‌ای از طلب مراد بیارامد، اسم ارادت بر او عاریت است...اگر مرید صادق، وجود خود را در تحت تصرف شیخی کامل ... منقاد و مستسلم گرداند، از بیضهٔ وجود او مرغ حقیقت **اِنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ علی صورتِهِ** بیرون آید... در عالم معنی، سرّ حقیقت آدمی که آن عبودیت محض است، در وجود نیاید الّا بعد از ازدواج مرید و مراد به رابطهٔ محبّت و قبول مرید تصرّفات مراد را و این است ولادت ثانیه...مرید به معنی محبّ، سالک مجذوب است... **الله یجتبی الیه من یشاء ویهدی الیه من ینیب** مشتمل است بر بیان حال محبّ و محبوب؛ زیرا که علّت اجتبا، مشیّت الهیت است نه کسب بنده... آنگاه سلوک ایشان به جذبه مبدّل گردد و سیر به طیر انجامد و مجاهدت به مشاهدت پیوندد و مغایبه به معاینه رسد....[2]

مرید صادق روحانیت شیخ را در همه احوال حاضر داند و در راه باطن از وی استمداد کند و خود را با شیخ مانند میّت در دست غسّال داند.[3]

مصلحت مرید آن است که به یکبار ترک اعتراض و انکار کند و هرچه از شیخ شنود، نیک شنود و هرچه از او بیند، نیک بیند.[4]

---

۱. تذکرة الاولیا، ص ۷۳۰.
۲. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، صص ۲۵۱ ـ ۲۵۲، ۲۵٤.
۳. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۱۸.
٤. الانسان الکامل، ص ۹٦.

آدمی نداند که به آمد وی در چیست، **عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیرٌ، لکم و عسی ان تحبّوا شیئاً و هو شرٌّ لکم.** و به یقین دانسته‌اند که خدای مصلحت‌کار بـنده دانـد، پس تدبیر و تصرّف خود و ارادت و اختیار خود از میان برداشته‌اند و کار بـه خـدای بگذاشته‌اند، **و افوّض امری الی الله انّ الله بصیرٌ بالعباد.**[1]

ارادت دولتی بزرگ است...و ارادت نه از صفات انسانیّت است، بلکه پرتو انوار صفت مریدی حق است. چنانک شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید که [هرکه] او را خواست، ما را خواست. مریدی صفت ذات حقّ است و تا حقّ تعالی بـدین صفت بر روح بنده تجلّی نکند، عکس نور ارادت در دل بنده پدید نـیاید، مـرید نشود.[2]

عین‌القضات شرایط سالک راه خدا را در تـمهید اصـل ثـانی ایـن‌گونه بـیان می‌دارد: مهم‌ترین مقصودی از مرید صادق، طلب است و ارادت... باش تا از خود به درآیی، بدانی که راه‌کردن چه بود؟... تا از خودپرستی فارغ نشوی، خداپرست نتوانی‌بودن؛ تا بنده نشوی، آزادی نیابی؛ تا پشت بر هر دو عـالم نکـنی،بـه آدم و آدمیت نرسی؛ و تا از خود بنگریزی، به خود درنرسی؛ و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی، مقبول حضرت نشوی و به جمله راه نیابی؛ و تا فـقیر نشـوی، غنی نباشی؛ و تا فانی نشوی، باقی نباشی. ... مریدی، جانِ پیر دیدن باشد، چه پیر آیینهٔ مرید است که در وی خدا را ببیند، و مرید آیینهٔ پیر است که در جان او خود را ببیند؛ همه پیران را تمنّای ارادت مریدان است...[3] هرکاری که پیری مریدی را فرماید،آن خلعت الهی است که بدو دادی؛ هرجاکه بود، در حمایت آن خـلعت

---

۱. همان، ص ۳۳۹.
۲. مرصاد العباد، ص ۲۵۰.
۳. تمهیدات، صص ۱۹ـ۳۵.

است.[۱]

واسطی گوید: اوّلین مقام مرید، ارادهٔ حقّ است به اسقاط اراده مرید.[۲]

فارِس گوید که حلّاج را پرسیدم که مرید کیست؟ گفت: مرید آن است که از نخست نشانهٔ قصد خود الله تعالی را سازد و تا به وی نرسد، به هیچ چیز نیارامد و به هیچ‌کس نپردازد.[۳]

شبلی فرا حصری گفتی در ابتدای کار که اگر از جمعه تا جمعه‌ای که پیش من آیی، به خاطر تو چیزی گذر کند جز خدای، حرام است بر تو که پیش من آیی.[۴] قبول دل پیران، مرید را راست‌ترین گواهی باشد سعادت او را...[۵] و واجب بود مرید را نگاه‌داشتن عهدی که با خدای تعالی کرده باشد که شکستن عهد در راه ارادت، همچون ردّه بود از دین، اهل ظاهر را.[۶]

از کلمات معصوم‌علیشاه: پیر کامل آن است که متابعت رسول(ص) را لازم داشته باشد و مرید کامل آن [است] که در آینهٔ جان پیر، جمال مراد انوار الهی را بیند.[۷]

کلمه: علامت مریدِ قبول یافته آن است که به مردم بیگانه صحبت نتواند و اگر صحبت بیگانه افتد، چنان بود که مرغی در قفس و اسیر در زندان.[۸]

ابوعبدالله تروغبدی: مرید در رنج است و لکن رنج او سرور و طرب است، نه

---

۱. نامه‌ها، ج ۳، ص ٤۳٤.
۲. طبقات الصوفیة، صص ٤۷۵ ـ ٤۷٦.
۳. همان، ص ۱۵۷.
٤. رسالهٔ قشیریه، ص ۷۳۰.
۵. همان، ص ۷٤۱.
٦. همان، ص ۷٤۷.
۷. بستان السّیاحة، ج ۱، ص ٦٦٦.
۸. همانجا.

عنا و تعب:[۱]

گر ترش‌روی چو ابرم، ز درون خندان   معادت برق بود وقت مطر خندیدن[۲]

مریدِ با همّت، پس از تخلیهٔ هوای نفسانی، باید به بیست صفت تحلیه یابد تا زیر نظر شیخ به‌کمال رسد. (شایان توجّه است که شرح هرکدام از این صفات، خودکتابی است و فنای از خود و به‌کردار درآمدن هرکدام این صفات، عمری می‌طلبد؛ مگر نظر پیر عنایتی کند) صفات مذکوره فهرست‌وار از **مرصادالعباد** نقل می‌شود: توبه، زهد، تجرید، عقیدت، تقوا، صبر، مجاهده، شجاعت، بذل، فتوّت، صدق، علم، نیاز، عیاری، ملامت، عقل، ادب، حسن خلق، تسلیم و تفویض.

پانزده ادب است که مریدان را با شیخ، مراعات آن از لوازم بود: اعتقاد تفرّد شیخ به تربیت و ارشاد و تأدیب و تهذیب مریدان، ثبات عزیمت، تسلیمِ تصرّفات شیخ شدن، ترک اعتراض، سلب اختیار، مراعات خطرات شیخ، رجوع نمودن است با علم شیخ در کشف وقایع، اصغای سمع با کلام شیخ، غضّ صوت، منع نفس از تبسّط، معرفت اوقات کلام، محافظت حدّ مرتبهٔ خود، کتمان اسرار شیخ، اظهار اسرار خود پیش شیخ، پانزدهم آن است که هرچه از شیخ نقل کند، بر قدر فهمِ مستمع کند و سخنی که در آن غموضی و دقّتی باشد و شنونده به حقیقت آن نرسد، نگوید.[۳]

سعدی سالکان طریق را این‌گونه توصیف می‌کند:

گدایانی از پادشاهی نفور   به امیدش اندر گدایی صبور
دمادم شراب الم در کشند   وگر تلخ بینند، دم در کشند

۱. تذکرة الاولیا، ص ۵۵۷.
۲. گزیدهٔ غزلیّات شمس، ص ۳۹۳.
۳. مصباح الهدایة...، صص ۳۷٦ ـ ۳۸٤.

سـلاطین عـزلت،گـدایـان حـقّ مـنازل شـناسان گـم کـرده پـی
چو پروانه آتش به خـود در زنـند نه چون کرم پـیله بـه خـود بـرتنند
دلارام در بـــــر، دلارام جـــوی لب از تشنگی خشک، برطرف جوی
به سـودای جـانان ز جـان مشـتغل به ذکـر حـبیب از جـهان مشـتغل
بـه یـاد حـق از خـلق بگـریخته چنان مست ساقی کـه مِـی ریـخته
الست از ازل همچنانشان به گوش بـه فـریاد قـالوا بـلی در خـروش
به یک نـعره کـوهی ز جـا بـرکنند به یک ناله شهری به هم بـر زنـند
چو بادند پـنهان و چـالاک پـوی چو سنگ‌اند خاموش و تسبیح‌گوی
سـحرها بگـریند، چـندان کـه آب فروشوید از دیده‌شان کحل خواب
مِی صرف وحدت کسی نوش کرد که دنـیا و عـقبی فـرامـوش کـرد[1]

۷ـ سخن آخر:

کار، او دارد که حـقّ را شـد مـرید بـهرکـار او ز هـر کـاری بـرید[2]

با طرح سخن حضرت شیخ: «چندین سال است که مـی‌خواهـم تـا مـریدی بیابم.»[3]، «در همه جهان مریدی را می‌جویم که پوستش پر کـاه کـنم و از قـرص آفتاب درآویزم تا جهانیان از او عبرت‌گیرند.»[4] می‌توان پی بـرد کـه اگـر ارادهٔ خداوند، دل بنده‌ای را نشانه‌گیرد، او با استشمام عطری کـه از دو جـهان بـیرون است، بی‌قرار، به دنبال وجه‌الله می‌گردد تا با سرِ تسلیم بـرآسـتانش، ارادهٔ خـود دربازد. سیریِ از خود موجبی است تا با بندگی زیر نظر شیخ، صفات بشـری‌اش

۱. بوستان، ص ۱۰۱.
۲. مثنوی معنوی، ج ٦، ص ۳۵، بیت ۵۹۱.
۳. نامه‌ها، ج ۱، ص ٧٤.
٤. همان، ص ۲٧٤.

بسوزد و به آزادی برسد:

که ازین شاگردی و زین افتقار سوزنی باشی، شوی تو ذوالفقار[۱]

سوختنِ این هستی موهوم، شکل دگر خندیدن را به او می‌آموزد. وقتی به بی‌رنگی رسید و به صفات حق تحلیه شد، درمی‌یابدکه مرید شدنش جز در اثر نظر پیر نبود:

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند[۲]

با توجّه به آیهٔ مبارکه **لِمَ تقولونَ ما لاتَفعلونَ**،[۳] چرا چیزی می‌گوییدکه به آن عمل نمی‌کنید، فرض است که از حضور حضرت شاه و مریدان صادق پوزش طلبید. از آنجاکه کریم بر فقر ما رحم آورَد، با طرح نداری‌هامان، امید آن داریم‌که کیمیانظر تبدیلمان کند:

توکه کیمیافروشی، نظری به قلب ماکن که بضاعتی نداریم و فکنده‌ایم دامی[۴]

---

۱. مثنوی معنوی، ج ٤، ص ١٦٤، بیت ٣٣٧٥.

۲. دیوان حافظ، ص ١٨٨.

۳. سورهٔ صف، آیهٔ ۲.

٤. دیوان حافظ، ص ٥٤١.

منابع

۱ـبخاری، صلاح‌الدّین مبارک، انیس الطالبین و عدّةالسّالکین، خلیل ابراهیم صاری‌اوغلی و توفیق ه. سبحانی، کیهان، ۱۳۷۱.

۲ـجامی، نورالدّین عبدالرّحمان، نفحات‌الانس من حضرات‌القدس، محمود عابدی، چ ٤، اطّلاعات، ۱۳۸۲.

۳ـحافظ، دیوان، ابوالقاسم انجوی شیرازی، شهاب، ۱۳۸۱.

٤ـخنجی، فضل‌الله بن روزبهان، مهمان‌نامهٔ بخارا، منوچهر ستوده، علمی و فرهنگی، ۱۳۵۵.

٥ـخوارزمی، کمال‌الدّین حسین، جواهرالاسرار و زواهرالانوار، محمّدجواد شریعت، اساطیر، ۱۳۸٤.

٦ـدهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

۷ـسجّادی، سیّد جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چ ٤، طهوری، ۱۳۷۸.

۸ـسعدی، بوستان، غلامحسین یوسفی، چ ۲، خوارزمی، ۱۳٦۳.

۹ـسلطان‌علیشاه گنابادی، حاج ملّا سلطان‌محمّد، ترجمهٔ تفسیر بیان‌السّعادة،

ج ۸ ، ترجمهٔ محمّدآقارضاخانی و حشمت‌الله ریاضی، ۱۳۸۰.

۱۰ـ سلطانی گنابادی، حاج میرزا محمّدباقر ، **رهبران طریقت و عرفان**، چ ٤، تهران، حقیقت، ۱۳۷۹.

۱۱ـ شیرازی، محمّد معصوم، **طرائق‌الحقائق**، محمّدجعفر محجوب، سنایی، چ ۲، ج ۲، ۱۳۸۲.

۱۲ـ شیروانی، زین‌العابدین، **بستان‌السّیاحة**، منیژه محمودی، ج ۱، تهران، حقیقت، ۱۳۸۹.

۱۳ـ صفا، ذبیح‌الله، **تاریخ ادبیات در ایران**، فردوس، چ ۱٦، ج ۱، ۱۳۸۰.

۱٤ـ عطاردی، عزیزالله، **فرهنگ خراسان، بخش طوس**، ج ۳، عطارد، ۱۳۸۱.

۱٥ـ عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدّین، **تذکرة‌الاولیا**، محمّد استعلامی، زوّار، چ ۱۱، ۱۳۷۹.

۱٦ـ عین‌القضات همدانی، **تمهیدات**، عفیف عُسیران، منوچهری، ۱۳۷۳.

۱۷ـ ـــــــــــــــــ، **نامه‌ها**، ج ۱، علی‌نقی منزوی - عفیف عُسیران، اساطیر، ۱۳۷۷.

۱۸ـ غزّالی، احمد، **مجالس**، احمد مجاهد، چ ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.

۱۹ـ غزّالی، امام محمّد، **کیمیای سعادت**، ج ۱، حسین خدیو جم، کتاب‌های جیبی، ۱۳٥٤.

۲۰ـ ـــــــــــــــــ، **نصیحة‌الملوک**، جلال‌الدّین همایی، نشر هما، چ ٤، ۱۳٦۷.

۲۱ـ **فرهنگ جغرافیایی آبادی های کشور**، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تربت حیدریه، ج ٤۳، ۱۳٦۳، وزارت دفاع.

۲۲ـ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، **رسالهٔ قشیریه**، بدیع‌الزّمان فروزانفر،

چ ۸، ۱۳۸۳، علمی و فرهنگی.

۲۳ ـ کاشانی، بابا افضل، **رباعیّات**.

۲٤ ـ کاشانی، عزّالدّین، **مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة**، جلال‌الدّین همایی، زوّار، ۱۳۸۹.

۲۵ ـ محمّد بن منوّر، **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**، ج ۱، محمّدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، ۱۳٦٦.

۲٦ ـ **کلّیات شمس‌تبریزی**، بدیع‌الزّمان فروزانفر، صدای معاصر، ۱۳۸۰.

۲۷ ـ **گزیده غزلیات شمس**، گردآوری: شفیعی کدکنی، جیبی، ۱۳٦۲.

۲۸ ـ مولوی، جلال الدّین محمّد بلخی، **مثنوی**، محمّد استعلامی، زوّار، ۱۳٦۲.

۲۹ ـ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، **کشف‌الاسرار و عدّة‌الابرار**، ج ۲، چ ٤، علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳٦۱.

۳۰ ـ **نامهٔ دانشوران ناصری**، قم، ۱۳۳۸.

۳۱ ـ نجم رازی، **مرصادالعباد**، محمّدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷٤.

۳۲ ـ نسفی، عزیزالدّین، **الانسان الکامل**، ماریژان موله، انیستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۰.

۳۳ ـ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، **کشف‌المحجوب**، محمود عابدی، سروش، چ ۲، سروش، ۱۳۸٤.

نگاهی به سیر تکامل اندیشه‌های عرفانی تا زمان ابوالقاسم گُرّکانی

دکتر حشمت‌الله ریاضی[1]

به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

خداوند خود جان‌بخش، اندیشه ساز، قابلیت دهنده و فیض‌بخش عرفان در جان آدمی است که با دم **"الستُ بِربّکم قالوا بلی"** فیاضیت و قابلیت اشراق و ابراز و سیر تکامل روحانی ـ معرفتی آغاز می‌شود و تا **"الیه راجعون"** و **"الیه المصیر"** پیش می‌رود. پس آگاهی، علم و عرفان به خود، هستی و وجود صرف خداوند، به تمامی، بالقوّه و بالافاضه، در وجود آدمی هست؛ امّا برای فعلیّت یافتن تجلّی رحمانی و رحیمی در نمود مظهریت خلیفهٔ الهی در شکل مأموریتی، نبیّ و رسول، ولیّ، قطب و مرشد همواره وجود داشته است؛

هر لحظه به شکلی بت عیّار برآمد   دل برد و نهان شد

این سیر هدایتگر و ولایت تکوینیِ جوهری و تشریعیِ نموداری، ازل را به ابد پیوند داده و از آدم تا خاتم الانبیا و از آن تا خاتم الاولیا، حرکت بخشیده و از

---

۱. استاد بازنشسته دانشگاه.

غیب به شهود و از بود به نمود کشانده و چون در ذات هستی نه زمانی هست نه مکانی، **لکلّ قومٍ هادٍ** است؛ از این‌رو معرفت بشری چه در عالمِ نمود و چه در اسرار عالمِ بود، خاص یک مکان و یک زمان نیست، بلکه سیر تکاملیِ جهانی پیموده است. امّا در بستر زمانِ اعتباری در جوهرهٔ کمالیهٔ عرفان اسلامی، ظهوراتش فراگیر بوده است و وحی کلیهٔ انبیا و شهودات و الهامات کلیهٔ اولیا، در شطّی عظیم جاری گشته است؛ شطّی که سرچشمه‌اش قلب و جان و بسترش شریعت و طریقت و حقیقت است که از زمان رسول خدا(ص) نمایان شده و به‌وسیلهٔ اولیای الهی و ائمّهٔ معصومین(ع) ادامه یافته و در قرن پنجم، در چهرهٔ ابوالقاسم گُرّکانی نمودار گشته است.

مولانا می‌گوید:

آن سنا برقی که بر ارواح تافت / تا که آدم معرفت زان نور یافت
آن کز آدم رُست و دست شیث چید / پس خلیفه‌ش کرد آدم کان بدید
نوح از آن گوهر که برخوردار بود / در هوای بحر جان دربار بود
جان ابراهیم از آن انوارِ زفت / بی حذر در شعله های نار رفت

....

چون محمّد یافت آن ملک و نعیم / قرص مه را کرد او دردم دو نیم[1]
چون ز رویش مرتضی شد دُرفشان / گشت او شیر خدا در مَرج جان
چون جنید از جُند او دید این مدد / خود مقاماتش فزون شد از عدد

....

صد هزاران پادشاهان نهان / سرفرازانند زان سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند / هر گدایی نامشان را برنخواند[2]

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۹۱۲ـ۹۲۳.
۲. همانجا، ابیات ۹۲۷ـ۹۳٤.

پس ابوالقاسم گُرّکانی یک شخص نیست؛ تاریخِ تحوّل و تکامل اندیشه، عرفان و تصوّف، ده‌ها قرن است و افکار و شهودات او، ریشه در وحی انبیا، شهودات اولیا و عرفای پیش از وی داشته است. چه مکاشفات و مشاهدات این عرفا، دایرة المعارف همهٔ معرفت های ربّانی است که سینه به سینه و دست به دست، به صورت گنجی نهان، در خزانهٔ اندیشهٔ نسل‌ها باقی‌مانده و میوه‌های معرفت به بار آورده است. آری، **کلمة طیّبه اصلها فِی الارض و فرعها فِی السّماء**، این کلمات پاک که از مشاهدات مستقیم، از پیوند علم لدّنی و حضوری و نقلی به‌هم آمیخته بود، هر روز میراث عظیم معرفتیِ صوفیان را افزون‌تر می‌ساخت، تا اینکه از قرن چهارم به بعد، به اوج رسید.[1]

وقتی کسی سخن علی(ع) را در **خطبة البیان** که در حالت جذب و سکر و فنا فرموده، و دعای تعلیمی به کمیل که در حال عجز و فقر و انکسار، در عالم صحو و کثرت بیان داشته، می‌خواند، در شگفت می آید که چگونه است که:

آفتابی در یکی ذرّه نهان — ناگهان آن ذرّه بگشاید دهان

پس جوهر عرفان اسلامی و شالودهٔ تصوّف یا حکمت روحانی که جوهرهٔ مکتب تشیّع تفکّری است، بدون شک قرآن و سیرهٔ اهل بیت(ع)، به ویژه امیرمؤمنان علی بن ابی‌طالب است؛ گرچه در صورتِ نمودارشدن، تجربهٔ همهٔ عرفا در آن دیده می‌شود.

ما از قرآن آغاز می‌کنیم که بنا به فرمودهٔ حضرت رسول: **هذا القرآن أنزل علی سبعة احرف**؛ طبق **تفسیر صافی**، منظور هفت بطن است و در خبر آمده: هفت بطن و در هر بطنی، بطنی نهفته تا هفتاد بطن؛ و این مرجع بنیادی کلّ عرفان اسلامی

---

۱. نمونه‌های آن در اسرار التوحید، کشف المحجوب، رسالهٔ قشیریه، قوت القلوب مکّی، حدیقه سنایی، طبقات الصوفیه سلمّی حلیة الاولیاء ابوالفرج اصفهانی، احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزّالی، تمهیدات عین القضات و پس از آن در تذکرة الاولیا عطّار و سوانح العشّاق شیخ احمد آمده است.

است.

و با توجّه به حدیث دیگر که می فرماید: قرآن بر چهار حرف نـازل شـده: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق؛کـه عـبارات عـوام راست، اشـارات خـواص راست، لطایف اولیا است و حقایق انبیاست. پس باید اولیا و خواص، عرفا باشند که طور لطایف قرآن و اشارات آن را دریابند و **راسخون فی العلم** باشند که متشابهات را تأویل کنند و آن، تنها از ولیّ منصوص و اولیای پس از وی که عارفان بـالله و صاحب سرّ رسول الله و ائمّهٔ هدی هستند، ساخته است؛ زیرا بنا به گفتهٔ مولانا:

مـعنی قـرآن ز قـرآن پـرس و بس — وز کسی کاتش ز دست انـدر هـوس
پـیش قـرآن گشت قـربانی و پست — تـا کـه عـین روح او قـرآن شـدست
روغـنی کـو شـد فـدای گُـل بـه کـل — خواه روغن بو کن و خواهی تو گل[۱]

این فرهیختگان فرزانه که وارثان روحانی انبیا و اولیا هستند، در حـالی کـه خود عین قرآن شده اند، برای آگاهاندن دیگران به این گنجینهٔ عظیم الهی، از این آیات بسیار بهره می جویند که خود کلید رمز و جـوهر سـیال فکـری تـصوّف و عرفان شده و تار و پود تصوّف اسلامی را شکل داده است. برخی از ویـژگی‌های این عارفان چنین است:

۱ـ تعمّق و تفکّر در اسما و صفات الهی، چنانکه خـود در صـفات الهـی و اسماءالله فنا شدند و مظهریت الهی و صفاتی یافتند. ایـن عـارفان حتّی از عـالم کثرتِ اسما و صفات به عالم حضرت ذات رسیدند و حضرات خمس و اعیان ثابتهٔ عالم غیب و شهادت را دیدند و ایمان آوردند و خود اسم اعظم و وجه الله گردیدند. به اسم ربّ محقّق شده، مربّی و پرورندهٔ صفات الهی در طالبان حقیقت و عاشقان وحدت گشتند.

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۲۹ـ ۳۱۳۱.

۲ ـ با لقای ذکر که کلید اتّصال به حق است، مسلمانان را از اسلام به ایمان، از ایمان به ایقان و از ایقان به عرفان عروج دادند؛ در قرآن کلمهٔ ذکر با مشتقات آن بیش از صد بارآمده است؛ از جمله آیهٔ ۲۱ سورهٔ احزاب که می‌فرماید: **لِـمَن کـانَ یَرجوا اللهَ وَ الیومَ الاخِرَ وَ ذَکَرَاللهَ کَثیراً.** یا آیهٔ ٤۱ سورهٔ آل عـمران: **واذْکُر رَبّکَ کَثیراً و سَبِّح بِالعَشیِّ وَالإبْکارِ.** و برای این تأکید شده که **فَاسئَلوا اَهلَ الذّکرِ اِن کُنتُم لا تَعلمُونَ**[1] که اهل ذکر، انبیا و اولیا و اصحاب سرّ آنان، مشایخ و اوصیای آنانند.

۳ ـ با تحقّق به اسم حق، خود را در شریعت به‌کمال رسانده، سیر طریقت را پیموده و به حقیقت رسیده، از علم الیقین به عین الیقین و سپس به حق الیقین نایل شده، در دریای حقیقت مستغرق گشته، اناالحقّ گویان فریاد زدند: هرکه مرا دید، حق را دیده است.

٤ ـ با توجّه به اصل بیعت ولوی، ولایت الهی راکه اصل فیض و سَیران نور هدایت، علم و ایمان و نبوّت و رسالت بود و در علی(ع) بـه‌کـمال رسـیده و در مهدی (عج) به خاتمیّت در غیبت صوری، در عالم ناسوت استمرار بخشیدند تـا همواره آن نور آغازین که بر محور آن، زمین و آسمان در حرکت است، تـابان بماند و پیوندیافتگان، به‌کمال انسانی نایل گردند.

۵ ـ اسوه قرار دادن و متباعت از همهٔ انبیا به ویژه سیّدالمرسلین(ص) و پس از وی، پیشوای طریقت و حقیقت، ولیّ خدا، علی مرتضی(ع) که خودکتاب مبین و صراط مستقیم و وجه الله و حق متَقّین وحی مطلق و جامع صفات الهی بود.

٦ ـ تمسّک به آیات:

الف - آیهٔ امانت[2]، که آن امانت الهی، ولایت و اختیار و تکلیف بـاشد کـه

---

۱. سورهٔ نحل، آیهٔ ٤۳.

۲. سورهٔ احزاب، آیهٔ ۷۲: **اِنّا عَرَضْنا الامانةَ علی السمٰواتِ والارضِ و الجبالِ فَاَبَینَ أنْ یَحمِلنَها و أَشْفَقْنَ مِنها و حَمَلَها الانسانُ.**

شوق راه طریقت الی الله و مبنای عرفان نظری است.

ب ـ آیهٔ **اَلَستُ بِرَبِّکُم قالوا بَلی**[۱] که اکثر عرفا بدان استناد جسته‌اند و جوهر فطری حرکت و سیر الی الله را نمایان می‌کند و شالودهٔ عرفان نظری و عملی است.

ج ـ آیهٔ **هوَالاوَّلُ وَالاخِرُ والظّاهِرُ و الْباطِنُ**[۲] که مبنای عرفان نظری و غایت مطلوب سالکان است.

د ـ آیهٔ نور[۳] که مبنای عرفان نظری، حکمت اشراقی و ولایت الهی است.

هـ ـ آیة الکرسی[۴]، که اساس عرفان نظری و راه‌گشای عرفان عملی یعنی تصوّف است.

و ـ آیهٔ محبّت در سوره‌های مختلف به‌ویژه آیهٔ ٥٤ سورهٔ مائده[۵] که اساس و ماهیّت تصوّف عاشقانه است و عموم عرفای مکتب عشق از آن بهره یافته‌اند.

ز ـ آیهٔ رجعت[۶]، آیهٔ رؤیت[۷]، آیهٔ لقاء و ملاقات، آیهٔ "امرکن" و آیهٔ **علَّم الاسماء**[۸] که ستون های اندیشه نظری و عملی صوفیان هستند.

ح ـ آیهٔ **نَفَخْتُ فیه مِنْ روحی**[۹] که بنیان عرفان نظری و انگیزه عرفان عملی است.

ط ـ آیهٔ تسبیح موجودات که در بسیاری از آیات آمده است و راهگشای عرفان عاشقانه است.

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۲.
۲. سورهٔ حدید، آیهٔ ۳.
۳. سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵: اللهُ نور السماوات والارض.
٤. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۷.
٥. يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبّونهُ.
٦. سورهٔ بقره، آیهٔ ١٥٦: إنّا لله و إنّا الیه راجعون.
۷. سورهٔ القیامة، آیهٔ ۲۳: و الی رَبّها ناظِرةٌ.
۸. سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۱.
۹. سورهٔ ص، آیهٔ ۷۲.

ی ـ آیهٔ خلیفهٔ الهی[۱] که دربارهٔ انسان کمال یافته یعنی آدم یا حضرت عقل اوّل و مبنای عرفان نظری است.

ک – درک آیات مربوط به ملائکه که صور عقلیه و یا قوای مجرّدهٔ مدیرهٔ روحانیِ درون و برونند و موجب شور و شوق، اطاعت و پیروی و ذوق عرفان عملی است.

ل – آیهٔ **یا ایّها النّاسُ اَنتُمُ الْفُقراء اِلی اللهِ و اللهُ هوالْغَنیُّ الحَمیدُ**[۲] و حدیث **الفقر فخری** و احادیث مشابه آن، موجب وجه تسمیهٔ سالکان الی الله به فقیر و درویش است.

م ـ آیات مربوط به عقل و قلب که بسیارند، به‌ویژه آیات إلّا مَنْ أتَی اللهَ بِقلبٍ سَلیمٍ[۳] و نَزَّل به الرُّوحُ الاَمِینُ عَلَی قَلبِک لِتَکُون مِنَ المُنذِرِینَ[۴]؛ **اَلَا بِذِکراللهِ تَطمَئِنِ القُلُوب**[۵] که راهگشای اهل دل در همهٔ ادوار بوده‌اند.

ن ـ آیات مربوط به فکر و مبنای طریقتی فکر همراه با ذکر و محاسبه خویشتن و تجلّیات نور الله که وسیلهٔ کمالات روحانی صوفیانند.

ص ـ آیات مربوط به الهام اشراق، مکاشفه، شهود و وحی که سرمایه و دست‌مایهٔ عرفان نظری بوده‌اند.

ع ـ آیهٔ مخصوص به اصحاب صفّه که آغازگران تصوّف اسلامی‌اند و بیانگر باطن‌گرایی و سفرپژوهی صوفیانه در آغاز اسلام است.

اگر بخواهم کلمات کلیدی و رمز و رازی که بر آن، کاخ با عظمت عرفان نظری و عرفان عملی یا تصوّف اسلامی ساخته شده بیان کنم، خود، چند کتاب

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۰.
۲. سورهٔ فاطر، آیهٔ ۱۵.
۳. سورهٔ شعراء، آیهٔ ۸۹.
٤. سورهٔ شعراء، آیات ۱۹۳ و ۱۹٤.
۵. سورهٔ رعد، آیهٔ ۲۸.

می‌شود که بهتر است خود شما به **تفسیرالقرآن** منسوب به محی‌الدّین عربی که در واقع **تأویل الآیات** عبدالرّزاق کاشانی است، تفسیر **بیان السّعادة** از حاج ملّا سلطان محمّد گنابادی سلطان‌علیشاه و دیگر تفاسیر عرفانی مراجعه کنید.

به علاوه احادیث قدسی و نبوی مشهوری وجود دارند که اکثر عرفا و مشایخ تصوّف بدان تمسّک جسته‌اند؛ از جمله:

الف ـ **کنت کنزاً مخفیاً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف**؛ یعنی من گنج مخفی بودم. دوست داشتم شناخته شوم، پس مخلوقات را بیافریدم تا شناخته شوم.[۱]

ب ـ **مَن اخلَصَ لله أربَعینَ صَباحاً یَجری یَنابیعُ الحِکمَةِ مِن قَلبِهِ علی لِسانِهِ**؛ یعنی هرکس چهل بامداد خود را برای خدا خالص گرداند، سرچشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌گردد.[۲]

ج ـ **لَیسَ العِلمُ بِکَثرة والتعلّم والتعلّم، العلم نورٌ یقذفهُ الله فی قلب من یشاء**؛ یعنی علم به بسیاری آموزاندن و آموزش گرفتن نیست. علم نوریست که خدا در دل هر که بخواهد می‌اندازد.[۳]

د – حدیث مشهور **الفقر فخری** که در بسیاری از احادیث عامّه و خاصّه آمده است، صورت کامل آن را ابن ابی جمهور احسائی بدین صورت آورده است که ترجمهٔ آن نقل می شود:

«گفتارم شریعت، کردارم طریقت، حالاتم حقیقت، ... و افتخارم بر فقر است و به فقر بر سایر اعمال افتخار می‌کنم».[۴]

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۲۹؛ بحارالانوار، ج ٨٤، ص ۱۹۸.
۲. جامع الصغیر، ج ۲، ص ١٦٠؛ مجموعه رسائل شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۲۲۷؛ سفینة البحار، ج ۱، ص ٤٠٨ (قریب بدین مضمون).
۳. نهج الفصاحه در معراج السعادة (قریب بدین مضمون).
٤. المجلی، ص ٤٨٠.

ه - حدیث نوافل که می فرماید: همواره بندهٔ من با انجام نوافل و مستحبّات به من نزدیکی می‌جوید تا اینکه دوستش بدارم و چون دوستش داشتم، من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و دست او می‌شوم که با آن کار می‌کند و پای او می‌شوم که با آن راه می رود.[1]

آن سرمستان شراب ولایت محمّدی، برخی چون علی(ع)، اصحاب صفّه، زید و سلمان، آشکار بودند و برخی بر مبنای **اولیایی تَحْتُ قَبایی لا یَعرِفُهم غَیری** مستور بودند، چون اویس قرنی که به قول شیخ ابوالقاسم گُرّکانی همیشه می‌گفت: **«مَن عَرَف الله لا یَخفَی عَلَیهِ شیء»**.[2]

پس از حضرت محمّد(ص)، مسلمانان بر حسب شاکله و ساختار روحی خویش و وابستگی قومی و ملّی خود، با دیدگاه‌های مختلف وگاه متناقض با دین اسلام روبه‌رو گشتند. اکثریّت مردم تقلیدگر و عامی به سوی مرکز قدرت و حکومت که صورت اجماع و شورا به خود گرفته بود، رو آوردند و تنها به پوستهٔ اسلام که قوانین کرداری و قالبی بود، توجّه کردند و خود را اهل سنّت و جماعت نامیدند که البتّه در بین آنان زاهدان و عابدانی هم پدید آمدند؛ از جمله صحابه و تابعین و تابعین تابعین از عامّه بودند که مکتب زهد کوفی و بکاء بصری را پدید آوردند و نزد عام، از خواص شمرده شدند و با پوشیدن جامهٔ صوف (پشمینه)، نام خود را صوفی نهادند؛ درحالی که صوفی از سوفیا به معنی حکمت روحانی یا عرفان بود که باید از حکیم و عارف الهی اخذ می‌شد.

دستهٔ دیگر از خواصِ اهل صفّه و پیروان ولایت روحانی، به ولیِّ منصوص و معرّفی شده به جانشین رسول خدا(ص) رو آوردند و خود را شیعه یعنی پیرو یا

---

۱. احادیث مثنوی.

۲. تذکرة الاولیاء شرح حال اویس قرنی.

شعاع نور ولایت نامیدند.

در بین اینان نیز خواصّی پیدا شدند که با بیعت ولوی با ولی الله، جوهرهٔ ولایت را در باطن خود سَیران دادند و حکمت روحانی و عرفان و شهود باطنی پیشه ساختند و در واقع "سوفی" یعنی حکیم عارف شدند. آنان در طریقت از علی(ع) پیروی می‌کردند؛ زیرا تنها علی وارث علوم انبیا بود و معرفت بدو، معرفت الله و عشق و ولای بدو، پذیرش ولایت الهیه بود که با ابلاغ رسول خدا، ولایت شخصی‌اش تحقّق عینی یافت و چون ولیِّ همهٔ عالم وجود بود، علمش احاطه‌ای و حضوری بود؛ لذا پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «من شهر دانشم و علی در اوست»، و علی(ع) خود فرمود: **«سَلُونی قبلَ أن تَفقِدونی»**.

نهج البلاغه و دعاها و مناجات‌های آن حضرت مشحون از معارف عقلی و شهودی است و همچنین احادیثی که در شأن مولی الموحدین و پیشوای عارفان مکتوب است، همه دلیل بر ولایت تامّهٔ حضرتش دارد که به عنوان نمونه و از جملهٔ آنها حافظ البرسی در **مشارق الانوار** چند خطبهٔ بسیار مهم و احادیثی چند آورده است؛ مثلاً از قول ابن عباس نقل می‌کند که رسول اکرم(ص) فرمود: **«یا علی، انت صاحب الجنان و قسیم المیزان»**[1] و همچنین فرمود: **«حُبُّ عَلی حَسَنَةٌ لا یَضُرُّ مَعَهَا سَیِّئه»**؛ یعنی دوستی علی خیری است که هیچ بدی آن را زیان نمی‌رساند. با این وصف، معلوم است که چرا همهٔ سالکان معرفت الله و صوفیان صفا پیشهٔ صفاخواه و علما و حکما و عرفا ریزه‌خوار خوان معرفت آن حضرت بوده، از روش سیر و سلوک آن حضرت که مبتنی بر تصفیهٔ دل و ارتباط مستقیم با معبود و محبوب و فنا در علم و حق مطلق بوده، بهره‌مند شده و با تمسّک به ولایت و طریقت آن حضرت که کتاب مبین و صراط مستقیم و حبل الله و عروة وثقای الهی است، به

---

۱. مشارق الانوار الیقین فی الاسرار امیرالمؤمنین، ص ۱۸۱.

کمال رسیده‌اند. چنانکه شیخ الطائفه، جنید بغدادی، فرمود: «شیخ ما در اصول و فروع و بلاکشیدن، امیرالمؤمنین علی مرتضی(ع) است»؛ و باز جنید می‌فرماید: «مرتضی را درگزاردن حربه‌ها از او چیزها روایت کرده‌اندکه کسی طاقت شنیدن آن را ندارد؛ که او امیری بود که خدای تعالی او را چندان علم حکمت و کرامت داده بود. اگر مرتضی یک سخن به‌کرامت نگفتی، اصحاب طریقت چه کردندی.»[1] ابو نصر سراج در **اللّمع** که قدیمی‌ترین تذکرهٔ صوفیان است، آورده است که «امیرالمؤمنین(ع) در بین جمیع اصحاب رسول خدا(ص) به معانی جلیل و اشارت لطیف و الفاظ بی نظیر و یگانه و عبارات و بیان توحید و معرفت و ایمان و علم و غیره مخصوص است و اهل حقایق از صوفیه در خصلت‌های شریف به او تعلّق ورزیده و تخلق وی پیداکرده اند».[2]

به طور کلّی مقام ولایت را همهٔ بزرگان تصوّف، خاص علی(ع) دانسته اند.اگر چه منصب خلیفة الرّسول و صفات حمیدهٔ چندی را به صحابهٔ رسول خدا(ص) نسبت داده اند و چون اصل تشیّع و تصوّف ولایت است، پس صوفی همان شیعه و شیعه همان صوفی است و تنها تفاوت، در نحوهٔ سیر و سلوک و درک معرفت است و نوع تبرّا. چه تمام انبیای الهی پرده‌ای از رخسار سرّمکنون ولایت راکنارزدند و شریعت خود را به عنوان پوستهٔ حافظ آن سرّمکنون و راهنمای گنجینهٔ معرفت که غرض از خلقت است، قرار دادند، تا اینکه حضرت محمّد(ص) با فرمان "**بلّغ**" سرّ مخفی را به صورت آورد و ظاهر ساخت ولی معنی و حقیقت آن راکه علویّت علی(ع) و معرفت به نورانیت باشد و پس از رفع و کشف حجاب‌ها ظهور می یابد، موکول و منوط به ولایت علی(ع) نمود. پس هرکه

---

۱. تذکرة الاولیا، ص ۴۲۰.
۲. اللمع، ص ۱۲۹.

به این سرّ مخفی ولایت و لزوم آن معتقد باشد، در بُعد معرفتی، عارف و در بعد پیروی از مقام ولایت، شیعه یعنی شعاع نور ولایت و از نظر حکمت روحانی و تصفیهٔ جان، سوفی (صوفی) خوانده شود. چه، کسانی بودند که در حقیقت شیعه بودند ولی به‌علّت جوّ اختناق و عوامل سیاسی روز به یکی از مذاهب اهل سنّت که مذهب خلفا و سلاطین بود، از باب تقیّه، متظاهر بودند و بودند شیعیانی که شیوهٔ نقلی علی(ع) را پذیرفته و خود را در زمرهٔ نحلهٔ تشیّع می‌دانستند ولی توان آن را نداشتند که خود را در کورهٔ ریاضت‌هایی که علی(ع) کشید و به مقام شهود واصل شد، قرار دهند؛ لذا به آن شیعیان، صوفی اطلاق نشد. ابن خلدون در مقدّمهٔ محقّقانه خود می گوید: «صوفیه از شیعه متأثّر است و در دیانت به مذهب آنها متوجّه است، تا آنجا که طریقهٔ خود را در پوشیدن خرقه از علی(ع) می‌داند که وی حسن بصری را خرقه پوشاند و با او پیمان بست که طریقت او (علی (ع)) را جاری سازد و این طریقت به جنید که از شیوخ آنان بود، متّصل گشت»[1]. جلابی هجویری در کشف المحجوب با وجود اینکه از صحابهٔ دیگر به تکریم نام می‌برد، امّا کلمهٔ حقیقت اولیا و اوصیا را فقط دربارهٔ علی(ع) به کار برده و پس از آن به ذکر دیگر پیشوایان ولایت و تصوّف و عرفان که ائمّه هدی(ع) هستند، پرداخته، می گوید: «اهل بیتِ پیغمبر، آنان که به طهارت اصلی مخصوصند، هر یکی را اندرین معانی قدمی تمام است و جمله قدوهٔ (پیشوا) طایفه بوده‌اند»؛ سپس تا امام ششم(ع) را نام می برد.[2] این بزرگواران از ائمه که امام و قطب زمان خود، بودند، خود اصحاب سرّی تربیت کردند که مأذون از سوی امام حیّ ناطق بودند؛ چنانکه معروف کرخی، مأذون از سوی حضرت رضا(ع) بود و از این رو

۱. مقدّمه ابن خلدون، ص ۳۲۲.
۲. کشف المحجوب، صص ۸۵ به بعد.

طریقت جاری از معروف کرخی را رضویه نامیده‌اند. گفته‌اند معروف کرخی دست‌پروردهٔ داود طائی است که وی از اقران فضیل عیاض (متوفّی ۱۸۷) و ابراهیم ادهم (متوفّی ١٦١) و ازکبار مشایخ و سادات اهل تصوّف بود[۱] وگویا در موقع عبور حضرت رضا(ع) از بغداد، معروف کرخی همراه با دیگر شیعیان محلّهٔ کرخ (که محلّه‌ای شیعه‌نشین بوده)، خدمت حضرت رضا(ع) رسیده‌اند. کلّاً بنا به نقل امام محمّد غزّالی در **احیاء العلوم**، علّامه حلّی در **شرح تجرید**، ابن فهد حلّی در **التحصین**، ابن ابی‌جمهور احسائی در **مُجلی**، سیّد حیدر آملی در **جامع الاسرار**، سیّد نورالله شوشتری در **مجالس المؤمنین**، شیخ بهائی در **کشکول**، عطّار در **تذکرة الاولیا**، جامی در **نفحات الانس**، ابن خلّکان در **وَفَیات** و فیروزآبادی در **قاموس**، معروف کرخی از خادمان حضرت (دربان بیت حضرت امام رضا(ع)) بوده و بنا به نقل **حبیب السیر** در سال ۲۰۰ رحلت کرده است.[۲] در **کشف المحجوب** آمده: «متعلّق درگاه رضا و پروردهٔ علیّ بن موسی الرّضا، ابو محفوظ معروف به ابن فیروزکوفی، از قدمای سادات مشایخ بود. معروف به فتّوت و مذکور به ورع و انابت. وی استاد سریّ سقطی و مرید داود طائی بوده است. اندر ابتدا بیگانه بوده، به دست علی بن موسی الرضا(ع) اسلام آورده است و سخت عزیز و ستوده بوده است».[۳] عطّار در **تذکرة الاولیا** می‌گوید: «آن مقتدای صدر طریقت، آن راهنمای راه حقیقت، آن عارف اسرار شیخی، قطب وقت، معروف کرخی، به دست علیّ بن موسی الرّضا مسلمان شد و آن راهنمای راه حقیقت، آن عارف اسرار شیخی، قطب وقت، معروف کرخی، به دست علیّ بن موسی الرّضا

---

۱. همان، صص ١٣٦ ـ ۱۳۷.
۲. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۳۰۳.
۳. کشف المحجوب، ص ١٤١.

مسلمان شد و آنگاه به دست داود طائی تربیت پیداکرد».[۱] البتّه این مطلب درست نیست؛ چه داود طائی درسال ۱٦٥ وفات کرده ولی معروف کرخی پیش از اینکه حضرت رضا(ع) به بغداد آمده باشند، خدمت ایشان رسیده است؛ چنانکه نقل است زیر دست و پای مراجعین آن حضرت مجروح شده و سپس وفات یافته است. سال وفات او را ۲۰۰ یا ۲۰۱ هجری نوشته‌اند. اینجا دو مسأله جای بحث است: اوّل اینکه با وجود حضرت امام رضا(ع) در سال ۲۰۳ هجری، معروف نمی‌تواند جانشین حضرت در مسألهٔ طریقت باشد و سلسله را ادامه دهد. پس باید معروف را شیخ المشایخ دانست و مقام رسمی قطبیت باید از آنِ جنید بغدادی باشدکه در زمان غیبت رخ داده است. مسألهٔ دوم اینکه معروف کرخی نمی‌تواند بعد از ملاقات حضرت رضا(ع) نزد داود طائی رفته باشد، پس باید قبل از سال ۱٦٥که سال وفات داود طائی است، نزد وی رفته و تربیت شده باشد؛ بنابراین موقع ملاقات با حضرت امام رضا(ع)، مسلمان بوده، پس از اینکه نقل شده به‌دست حضرت امام رضا(ع) مسلمان شده، به احتمال قریب به یقین، تسلیم به بیعت ولویه بوده است.

بعد از معروف، سریّ سقطی عهده‌دار تربیت خواص می‌گردد. در **کشف المحجوب** دربارهٔ سریّ آمده: «شیخِ اهل حقایق و منطق از جمله خلایق، ابوالحسن سریّ بن المفلس السقطی(رح)، خال جنید بود و عالم به جملهٔ علوم و اندر تصوّف، وی را شأنی عظیم است و ابتداکسی که اندر تربیت مقامات و بسط احوال خوض کرد، وی بود و بیشتر از مشایخ عراق، مریدان وی‌اند. اندر بازار بغداد، سقط‌فروشی کرد. چون بازار بغداد بسوخت، وی را گفتند: دکانت بسوخت. گفت: من فارغ شدم از بند آن. چون نگاه کردند، دکّان وی نسوخته بود و از چهارسوی آن، همهٔ دکّان‌ها بسوخته. چون آنچنان بدید، هرچه داشت به

---

۱. تذکرة الاولیا، شرح حال معروف کرخی.

درویشان داد و تصوّف اختیار کرد».[۱] عطّار در تذکرة الاولیا می‌نویسد: «وی امام اهل تصوّف بود و در اصناف علم، به‌کمال بود و دریای اندوه و درد و کوه حلم و ثبات و اوّل کسی که در بغداد سخن حقایق و توحید گفت، او بود و بیشتر مشایخ عراق مرید وی بودند».[۲] وفات او را جامی در نفحات به سال ۲۵۳ ذکر کرده و می‌گوید: چونکه ۹۸ سال از عمرش گذشته، باید تولّدش سال ۱۵۵ باشد.

پس از سریّ سقطی، خواهرزاده‌اش جنید بغدادی بر مسند ارشاد نشست و به القاب استاد الطریقه، سیّد الطائفه، تاج العارفین، سلطان الطائفه، طاووس العلماء، سلطان المحقّقین و بحرالتّوحید معروف گشت. بنا به قول شیخ عطّار، درجهٔ جنید از خال او سریّ (بنا به قول خودش) بالاتر بوده[۳] و به قول جلّابی: «جمله اهل طریقت بر امامت وی متّفقند».[۴] و البتّه خود جنید گفته است: «ما تصوّف را به قال و قیل و جنگ و کارزار به دست نیاورده ایم و این راه را کسی باید، که کتاب خدا را بر دست راست گرفته باشد و سنّت مصطفی را در دست چپ و در روشنایی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد، نه در ظلمت بدعت.» و جنید می‌گفت: «شیخ ما در اصول، فروع و بلاکشیدن، علی مرتضی است. با آنکه مشغول به حرب و ضرب بود، از او چیزها بروز و ظهور نمود که هیچ‌کس طاقت شنیدن آن را ندارد و اگر مرتضی این سخن نفرمود، به‌کرامت اهل طریقت را چه بودی که **لو کُشِفَ الغطاء ما ازدَدَتْ یَقینا**؛ یعنی اگر پرده‌ها کنار رود، باز بر یقین من افزوده نمی‌شود».[۵]

---

۱. کشف المحجوب، شرح حال سریّ سقطی.
۲. تذکرة الاولیا، شرح حال سریّ سقطی.
۳. همان، شرح حال جنید بغدادی.
٤. کشف المحجوب، شرح حال جنید بغدادی.
۵. تذکرة الاولیا، صص ۳۰ـ٤۸.

ابوالقاسم قشیری می‌گوید: «جنید می‌گفت: ما تصوّف را از قیل و قال نگرفتیم؛ از گرسنگی و دست برداشتن از آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و در چشم آراسته بود، گرفتیم. از آداب آن جناب آن بود که پیوسته روزه داشتی و چون یاران درآمدندی، روزه‌گشادی و گفتی: «فضل مساعدت از یاران، کم از روزه نبود» (البتّه نه روزهٔ ماه رمضان که همهٔ مردم روزه بودند). و دیگر آنکه: مرقّع نپوشید و جامه به رسم علما در برمی‌نمودی تا جمعی گفتند: ای پیر طریقت، چه باشد اگر به خاطر اصحاب مرقّع در پوشی؟ فرمود: اگر بدانی که به ترقّع کار برآمدی، از آهن و آتش لباس ساختمی و درپوشیدمی ولیکن هر ساعت در لباس ما همی نداکند که **لیس الاعتبار بالخرقة انّما الاعتبار بالحرقة**. و خلاصه آنکه: در تربیت مریدان و سالکان چنان اقتداری داشت که دقیقه ای فروگذار نفرمودی و در جزئیات و کلیات حالات هر یک به نحوی احاطه و تصرّف نمودی که قدمی از شاهراه شریعت و طریقت و حقیقت به انحراف و لغزش نگذاشتی. و باز قشیری می‌گوید: «او می‌گفت: اگر من هزار سال بزیم، از اعمال یک ذرّه‌کم نکنم، مگر از آن باز دارند؛ و گفت: هر کس حافظ قرآن نباشد و حدیث ننوشته باشد، به وی اقتدا مکنید که علم ما، تعبّد است به کتاب و سنّت. و ابوبکر عطوفی گوید: به نزدیک جنید بودم وقت وفات. وی قرآن ختم کرد و از سورهٔ بقره هفتاد آیه بخواند».[1] وی در سال ۲۹۷ وفات یافت.

خلاصه آنکه طریق او، به قول عطّار، بر صحو است؛ بر خلاف طیفوریان که اصحاب بایزیدند و طریق آنها بر محو و سکر است.

جنید بغدادی مصاحب حارث محاسبی و محمّد قصاب بوده و خرّاز، رُویم، شبلی، ابوعلی رودباری، ابوعلی دقّاق، ابو عمر اخلاقی، ابوبکر عطوفی، جریری،

---

۱. رساله قشیریه، صص ۵۱ ـ ۵۳.

سهل بن عبدالله تستری، ابوبکر کتانی، عمروبن عثمان مکّی، حسین بن منصور حلّاج، جعفر بن نصیر و ابوسعید خرّاز از مصاحبین و تربیت‌شدگان وی‌اند. وی ده هزار مرید صادق داشت و طبق نوشتهٔ صاحب طرائق، از جنید قریب نه نفر مجاز بودند و از هر یک شعبه‌ای جدا شده:

۱-شیخ ممشاد دینوری ۲-شیخ ابوعلی رودباری ۳-شیخ رویم بن احمد بن زید ٤- شیخ ابوبکر شبلی ٥- شیخ ابوعبدالله بن محمّد ٦- شیخ ابوعمرمحمّد بن ابراهیم زجاجی نیشابور ۷- شیخ محمّد بن احمد بن جریری ۸- شیخ ابو محمّد جعفر بن محمّد بن نصیرخلدی ۹- شیخ ابوعبدالله خفیف، و بنا به قولی ابوبکر واسطی هم از این دسته است.

چنانکه صاحب طرائق می گوید: «حدود چهارصد نفر در مجلس واحد صحبت جنید را درک کردند».[1] خلاصه اینکه قرن دوم با معروف کرخی به پایان رسید و قرن سوم با رحلت شیخ الطائفه جنید (۲۹۸ یا ۲۹۹) تقریباً پایان یافت و سلسله‌های مختلف به وسیلهٔ شاگردان و مریدان جنید پدید آمد.[2]

---

۱. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۳۳۱.

۲. به طور کلّی بزرگان عرفا که در قرن سوم می زیستند و اندیشه‌های آنان در پرورش مکتب تصوّف مؤثّر بود، به ترتیب سال وفات، عبارت بودند از: فتح بن علی موصلی (۲۲۰ هجری)، بشربن حارث (۲۲۷هجری)، احمد بن ابی الجواری (۲۳۰ هجری)، حاتم بن عنوان اصم (۲۲۷ هجری)، ابو حامد بلخی (۲٤۰ هجری)، ابوالعبّاس حمزه بن محمّد هروی (۲٤۱هجری)، حارث محاسبی (۲٤۳ هجری)، ذوالنّون مصری (۲٤٥ هجری)، ابو تراب نخشبی (۲٤٥ هجری)، زکریّا بن یحیی هروی (۲٥٥ هجری)، یحیی بن معاذ رازی (۲٥۸ هجری)، بایزید بسطامی اصغر (۲٦۱ هجری)، ابو حفظ حدّاد (۲٦٤ هجری)، ابو اسحاق نیشابوری (۲٦٥ هجری)، شاه شجاع کرمانی (۲۷۰-۳۰۰ هجری)، حمدون قصار (۲۷۱ هجری)، فتح بن شعرف مروزی (۲۷۳ هجری)، علی بن سهیل اصفهانی (۲۸۰ هجری)، سهل بن عبدالله تستری (۲۸۳ هجری)، محمّد بن علی حکیم ترمذی (۲۸٥ هجری)، ابو سعید خراز (۲۸۹ هجری)، عبّاس بن حمزه نیشابوری (۲۸۸ هجری)، ابو حمزه بغدادی (۲۸۹ هجری)، ابو حمزه خراسانی (۲۹۰ هجری)، ابراهیم خواص (۲۹۱
←

بررسی اجمالی تصوّف در قرن چهارم تا زمان ابوالقاسم گُرّکانی

قرن چهارم عصر ظهور فرهنگ‌های مختلف اسلامی و ارتباط و التقاط اندیشه‌های مختلف کلامی، فلسفی، فقهی و عرفان عملی و توسعه خانقاه‌ها و تشکیلات صوفیه است. دوران آزادی عقیده در زمان مأمون و سپس ضعف خلفا در قرن چهارم و بر روی‌کار آمدن حکومت‌های ایرانی و خلفای فاطمی، موجب بروز و ظهور اندیشه‌های مکنونهٔ نهفته در ضمایر مسلمانان، به ویژه ایرانیان، شد که برآیندی از زیر بنای اسلام در دنیای فرهنگ دیرینه و محیط و ترکیبی از مجموعه فرهنگ‌های سرزمین‌های اسلامی بود و همین مجموعه منتجه‌ای بود که به شکل فرهنگ اسلامی و مبنای عمیق شیعی و عرفانی تا به حال درخشیده است. از طرفی، ایرانیان روشنفکر به علّت سابقهٔ تاریخی پر افتخار خود و وسعت دید و عظمت فکر، توانستند اسلام پویا و گسترده را پاسخگوی نیاز فکری خود شناسند که در جامعیت خود، همهٔ ادیان و مکاتب فلسفی را جا می‌داد. لذا آنان ادیان مسیحیت و زرتشتی و نیز آرای مزدکی و مانوی و سایر اندیشه‌های قدیمی را که با روحیهٔ خودشان، به دلیل وجود نهادهای تاریخی، ارتباط داشت و در مکتب جامع اسلامی می‌گنجید، برای بسط نظر پذیرفتند و در آن میان، مردم خراسان که نزدیکتر به بودائیان بودند، آن مقدار از حکمت هندی راکه متناسب با اصول اندیشه‌های اسلامی بوده، دریافتند و برای تبیین اندیشهٔ خود از آن استفاده کردند. مسلمانان در مناطق غربی و بغداد از حکمای مشّاء و اشراق و اصحاب اروفه و

→

هجری)، ابوالحسین نوری (۲۹۵ هجری)، عمروبن عثمان مکّی (۲۹۹ هجری)، ابو عثمان حیری (۲۹۸ هجری)، ابوالعبّاس بن مسروق طوسی (۲۹۹ هجری)، ابو عبدالله مغربی (۲۹۹ هجری)، ممشاد دینوری (۲۹۹ هجری). این اسامی از کشف المحجوب، رسالهٔ قشیریه، طبقات الصّوفیه، حلیة الاولیاء، تذکرة الاولیا، نفحات الانس و طرائق الحقائق اخذ شده است.

فیثاغورثیان و نوافلاطونیان جهت منطقی نمودن آرای خود بهره جستند و بنای حکمت و عرفان نظری را از اشارات اشراقی به عبارت هماهنگ استدلالی کشاندند و آنچنان عرفان مسیحی، عارفان اسلامی را مجذوب خود کرد که حارث محاسبی افکار مسیح را در کتاب **الرعایة لحقوق الله** به عنوان استشهاد آورده و حکیم ترمذی حضرت عیسی(ع) را به عنوان خاتم الاولیاء مطرح نمود و نظریات فیض و تقابل و تطابق دو جهان صغیر و کبیر و عالم غیب و شهود که موضوع الهیات مسیحیت بود، در بین حکما و عرفا مطرح گردید و حلول و اتّحاد در اندیشهٔ بعضی راه یافت و عقیده به مهدویت که بیشتر جنبه سیاسی ـ اجتماعی داشت، منجر به قیام‌ها و از جمله خلافت فاطمی شد.[۱] تشتّت آرا و عقاید و ترکیب و تداخل آنها با یکدیگر و کناره‌گیری علمای عارف از دستگاه حکومت خلفا، موجب اتفاقاتی چند در زمینهٔ تشکّل و پیوند عرفا با یکدیگر به‌صورت‌های جدیدی شد.

موضوع قطبیت و شیخوخیت

آنچه صوفیان حقیقی خط مشی معرفت و عمل خود قرار داده بودند، همان عرفان قرآن و سیرهٔ انبیا و اولیا بود و بقیّه، فرع محسوب می‌گردید و مسلّماً افکار مسیح نمی‌توانست از خط کلّی آیین الهی و اخلاق اسلامی جدا فرض شود، و لذا می‌بینیم که صوفیان، سلسلهٔ طریقت خود را از آدم تا خاتم به صورت کمون ولایت و ظهور شریعت و از علی(ع) به عنوان ظهور ولایت و طریقت در ظرف شریعت می‌دانند و معتقدند که اصول معارف الهی از طریق تصفیه و تزکیه (تصوّف) در عهد خود رسول خدا(ص) بر عهدهٔ علی(ع) بود؛ زیرا او تنها کسی

۱. تمدّن اسلامی در قرن چهارم هجری، صص ۱۶ و ۱۷.

بود که به مرحلهٔ عین الیقین، بلکه بـه حـق الیـقین، رسـیده بـود و پس از رسـول خدا(ص)، علی(ع) ولیّ و حجّت و قطب عالم امکان بود که فـرمود: مـن قـطب وسط آسیا هستم.[1] ولی چون ولیّ خدا و امام کلمهٔ جامعی بوده، به آن حضرت و همچنین به جانشینان آن حضرت تا امام غایب(ع) قطب خطاب نمی‌شده و پس از غیبت، اصطلاح قطب به جنید بغدادی اطلاق شد کـه از نـظر تـاریخی، دوران تکامل عرفانی و شکوفایی آن است. ولی از همان آغاز شروع اندیشهٔ عارفانه، به علّت محبوبیت عارفان حقیقی که از ولایت سیراب بودند، ریاکارانِ خود رستهٔ بدون پیوند هم تنها با پوشیدن لباس پشمینه و بعض حـرکات و اعـمال، خـود را صوفی معرفی کردند، ضمناً گاه قرامطه و خوارج و مرجئه و ملاحده و اهل حلول و اتّحاد از زنادقه، به نظر ساده‌لوحان، صوفی قلمداد می‌شدند. لذا تصوّف در قـرن سوم و چهارم به صورت تشکیلاتی درآمد و خانقاه‌ها که مرکز تشکیلات بودند، ساخته شدند و درجـات تـصوّف کـه مـبتنی بـر طـرح مسألهٔ ولایت و قـطبیت و شیخوخیت و رهبر بود، پدید آمد که عقاید و رفتار و اعمال آن طریقه را مشخّص می‌ساخت و هر طریقه‌ای منسوب به پیشوای آن طریقه شد.

قدیمی‌ترین کتاب که دربارهٔ سلسلهٔ صـوفیه و تشکـیلات خـانقاه در دست است، کتاب **اللمع** از ابونصر سـراج است. او مـی‌گوید: لقب اولیـا، در مـقام اوّل، متعلّق به انبیا است که به واسطهٔ عصمت، مقام ولیّ و رسالتی که دارند، برگزیدگان حقّند و در درجهٔ بعد، متعلّق به آنهایی است که به واسطهٔ ایمان صادق و تهذیب نفس و گذشتن از خود و دلبستگی به حقایق ابدی، از اولیا محسوبند. اولیا مـقام قدسی داشته، مقرّب درگاه الهی بوده، متصرّف در مادون خویش هستند و چون در مقام فنا به دریا پیوسته‌اند، خود، دریا شده‌اند و خود مرکز دایرهٔ وجود و قطب

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ شقشقیه.

عالم امکان گردیده‌اند؛ از این رو به آنانی که دارای این مقامند، قطب گویند. قطب بزرگترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاء الله است و در هر زمان هم بیش از یک قطب وجود ندارد و بقیه یا مشایخند یا مدّعی قطبیت.

هجویری در مورد اولیا می‌گوید: از ایشان چهار هزارند که مکتومان‌اند و یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندرکلّ احوال از خود و از خلق مستورند. باز می‌گوید: امّا آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق جلّ جلاله، سیصد نفر ایشان را اخیار خوانند، چهل نفر دیگر که ایشان را ابدال خوانند و سه دیگر که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که او را قطب خوانند. و این جمله یکدیگر را بشناسند و در امور، به اذن یکدیگر محتاج باشند.[۱] صاحب فتوحات در باب ٤٦٢ دربارهٔ اقطاب محمّدی می‌گوید: اقطاب محمّدی اقسام مختلف هستند، ولی در هر عصری فقط یکی قطب است و دوازده قطب، محمّدی هستند که مدار عالم جسمانی در دنیا و آخرت بر این دوازده نفر است و ابدال هفت نفرند که چهار نفرشان از اوتادند و دو نفر آنها امام می باشند و یکی قطب است. و شیخ کمال الدّین عبد الرّزاق گوید: نجبا چهل و نقبا سی نفرند.

در طی این دوران، به علّت آمیختگی اندیشه‌های متفاوت، صوفیان حقیقی به تعریف تصوّف پرداختند تا صوفی تعریف شده باشد و حدودش معلوم گردد.

تعاریف تصوّف تا زمان ابومنصور عبدالقادر بغدادی (متوفّی ٤٢٩) به یک هزار تعریف رسید.[۲] سهروردی هم در **عوارف المعارف** می‌گوید: «سخنان مشایخ در تعبیر از ماهیت تصوّف، بیش از هزار نوع گفتار است».[۳] برای نمونه چند تعریف که از سابقینِ تصوّف است، ذکر می‌شود:

---

۱. طرائق الحقائق، ج ۱، صص ۵۳۰ ـ ۵۳۱.
۲. مقدّمه نفحات الانس، ص ۱۵.
۳. عوارف المعارف، ص ۵۷.

۱. از قول امام باقر(ع) نقل شده که «تصوّف نیکو خویی باشد. هر که نیکوخوتر ،او صوفی تر». [1]

۲. معروف کرخی می‌گوید: «تصوّف گرفتن حقایق است و گفتن به دقایق و نا امید شدن از آنچه که در دست مردمان است». [2]

۳. جنید بغدادی گوید: «این راه راکسی باید، که کتاب خدای به دست راست گرفته و سنّت مصطفی در دست چپ و در روشنایی این دو شمع می رود تا نه در مغاک شبهت افتد، نه در ظلمت بدعت.» و باز می‌گوید: «صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکند و همه نیکویی از وی بیرون آید» و گوید: «تصوّف ذکری بود به اجتماع و وجدی بود با استماع و عملی بود با اتباع» و گوید: «صوفی زمینی بود که نیک و بد بر وی برود و چون میغ بود که سایه بر همه افکند و چون باران بود که بر همه چیزها ببارد.» [3] و می‌گوید: «بنای تصوّف بر هشت خصلت است و اقتدا به هشت پیغمبر؛ سخاوت به ابراهیم، رضا به اسحاق، صبر به ایّوب، اشارت به زکریّا، عزلت به یحیی، سیاحت به عیسی، لبس صوف به موسی که همهٔ جامه‌های وی پشم بود و فقر به محمّد(ص)». [4]

٤. جلابی هجویری ــ صاحب **کشف المحجوب** ــ می‌گوید: «صوفی از کلّ عبارت ممنوع باشد و عالم جمله معبّران وی باشند.» و می‌گوید: «صوفی حقیقی کسی است که وی را رسم نیست». [5]

۵. سهروردی در **عوارف** می‌گوید: «صوفی کسی است که پیوسته درون خود

---

۱. کشف المحجوب، ص ٤٤.
۲. رساله قشیریه، ص ۲۷۰.
۳. همان، ص ٤۷۱.
٤. کشف المحجوب، ص ٤٥.
۵. کشف المحجوب، صص ۳٤ـ٤۹.

را از اوصاف نفس طبع پاک گرداند، آنگاه مدد جذب الهی را دریابد و در تخلیه و تجلیه نیرو بخشد و او را اتصال به جناب الهی دست دهد».

مخلص کلام اینکه از دوران غیبت صغری، سلسلهٔ اقطاب شروع شد و امّ السلاسل که جنیدیه بود، بدین ترتیب تا شیخ ابوالقاسم گُرّکانی ادامه یافت.

قطب دوم بعد از جنید، ابو علی رودباری بود. به قول قشیری: «بغدادی بود و به مصر مقیم بود و وفات او آنجا بود و حدود سال ۳۲۲ وفات نموده و صحبت جنید و نوری و ابن جلاکرده، ظریف‌ترین پیران بود. وی گفت: استاد من اندر تصوّف، جنید بود و در فقه، ابوالعبّاس و اندر ادب، ثعلب و اندر حدیث، ابراهیم جریری». طبق نوشتهٔ قشیری[1] مخالف سماع بوده و دربارهٔ تصوّف گفته: «این مذهبی است همه جد و هیچ چیز از هزل با وی میآمیزد». و خود او سخت به مسائل شرعی و توبه و انابه و زهد توجه داشته و در علم، مقامی بزرگ داشته؛ چنانکه در اصول الفصول آمده که جنید گفت: «من هیچ‌کس را در جامعیت علم شریعت و طریقت و حقیقت، چون ابی علی رودباری ندیدم».[2]

عطّار در تذکرة الاولیا می‌گوید: «در معاملت و ریاضت و کرامت و فراست بزرگوار و اهل بغداد، جمله، حضرت او را خاضع بودند».[3]

به هر حال، ابو علی دنبالهٔ تصوّف کلاسیک علمی بغداد را که مبتنی بر صحو و عمل بر شریعت و ریاضت بود، در بغداد و مصر ادامه داد و شعر هم می‌گفت و از علمای اهل تصوّف بود.

قطب سوم، ابوعلی کاتب، جانشین ابو علی رودباری بوده است که اهل خوف و رجا و مجاهده بوده و از علمای صوفیه محسوب می‌شده و از ابوعلی

---

۱. رسالهٔ قشیریه، ص ۷۲.

۲. طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۲۷.

۳. تذکرة الاولیاء شرح حال ابوعلی رودباری.

رودباری و ابوبکر مصری بهره‌مند شده بود».[۱]

قطب چهارم، ابو عثمان سعید بن سلام مغربی بود. اصل وی از قیروان مغرب بود و شاگردی ابوالحسن صانع دینوری نموده و صحبت با ابوبکر علی کاتب داشته و با حبیب مغربی و ابو عمر و زجاج و ابویعقوب نهرجوری ملاقات داشته[۲] و چنانچه عطّار در **تذکرة الاولیا** می‌گوید: «در اوّل حال، بیست سال عزلت گزید و از سکر نومید شده و به صحو و عجز بازآمد.»[۳] و این سخن او بسیار عجیب است که فرمود: «این امر را نتوان دریافت مگر به بوی خون (از جان‌گذشتن)» و همین سخن است که مولوی به نظم فرموده:

عشق از اوّل سرکش و خونی بُود تا گریزد آنکه بیرونی بُود[۴]

قطب پنجم، شیخ ابوالقاسم علی گُرّکانی و جانشین ابوعثمان مغربی بود.

قرائن نشان می‌دهد که عرفا علاوه بر استناد به قرآن و حدیث که مسلّماً عمیقاً مطالعه کرده بودند، از کتب متقدّمین خود بهره‌ها گرفته‌اند؛ لذا لازم می‌دانم به کتاب‌هایی که تا عصر ابوالقاسم گُرّکانی یعنی ادامهٔ قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به رشتهٔ تحریر درآمده، اشاره‌ای کنم:

۱) **المریدین** از یحیی بن معاذ رازی
۲) **الزهد** از بشر بن حارث
۳) **التفکر و الاعتبار** از حارث بن اسد محاسبی
٤) **مکارم الاخلاق** از ابن ابی الدنیا
۵) **امثال القرآن و رسائل** از جنید بغدادی

---

۱. نفحات الانس، شرح حال ابوعلی کاتب.
۲. رسالهٔ قشیریه، ص ۸۲؛ نفحات الانس، شرح حال ابوعثمان مغربی.
۳. تذکرة الاولیا، شرح حال ابوعثمان مغربی.
٤. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ٤۷۵۲.

٦) **الحجّة** از ابن الجنید

۷) **الکتاب الکبیر** شامل چهل کتاب از ابوالحسن علی بن محمّد مصری (وفات به سال ۳۳۸ هجری قمری)

۸) **دقائق المحبّین** از عبدالله سهل تستری

۹) **مصنّفات** حسین بن منصور حلّاج که حدود ٤٦ کتاب بوده است.

۱۰) **روضة العقلا** از ابو حاتم بستی (۳٥٤ هجری قمری)

۱۱) **اللّمع** از ابونصر سراج (متوفّی ۳۷٦ هجری قمری)

۱۲) **قوت القلوب** از ابوطالب مکّی (متوفّی ۳۹٦ هجری قمری)

۱۳) **التعرّف** از ابوبکر کلابادی (متوفّی ۳۸۰ هجری قمری)

۱٤) **طبقات الصوفیه** از ابو عبدالرحمن سلّمی (متوفّی ٤۱۲ هجری قمری)

اقوالی که تا عهد شیخ ابوالقاسم گُرّکانی راهگشا بود

علاوه بر آنچه که تاحال گفته شد، چندگفتار عمیق راهگشا و مشهور از بزرگان پیش از وی نقل شده که گویا شیخ به آنها توجّه نداشته یا از آن، گذشته و فراتر رفته بوده است:

۱. حبّ الهی یا عشق را که مأخوذ از قرآن و اخبار بود، نخستین بار رابعه بر زبان آورد که وی سوختهٔ عشق گردید و پس از وی، سمنون محبّ که کتاب مستقلی در این مورد نوشت، و سپس در احوال بایزید و حلّاج به نحو مطلوب ظهور یافت.

۲. سخن معروف بایزید در حال سکر و جذب و بسط که فرمود: «**سُبحانی ما اعظَمَ شأنی**» که عموم عرفا آن را شطح نامیده اند و عطّار آن را توجیه کرده و روزبهان به شرح کشیده، ولی این بنده معتقد است که این عبارات، اصل و اساس

حقیقت و معرفت است و نه تنها بایزید، بلکه تمام ذرّات هستی، به ویژه انسان که روح الله است، چه در حال سکر و چه در حال صحو، باید بگویند: «نیست انـدر جبّه‌ام غیر خدا».

۳. سخن معروف حسین بن منصور حلّاج: «حق، حق، انـاالحـق» است کـه تأیید همان سخن بایزید است و راهگشای سالکان، تا در معرفت شهودی خویش با نظریهٔ **«انا الحق»** و **«لیس فی جُبَّتی إلا الله»** و **«سبحانی ما اَعظَم شأنی»** را با تمام وجود در خود و هستی بنگرد و بشنود و فریاد وحدت وجود سر دهد.

٤. وحدت عشق و عاشق و معشوق، در مقام جمع الجمع است که حلّاج بدان رسیده و اناالحق گفت و بایزید می‌گفت: «سی سال او را می‌جستم. خود را می‌افتم؛ اکنون خود را می‌جویم، او را می یابم».

۵. ذوالنّون می‌گفت: «تو مگوی که من عارفم تا او گوید» و گـفت: «آنکـه عارف‌تر است، تحیّرش به حق بـیشتر است». و گـفت: «عـارف بـیننده‌ای بـود بی‌علم و بی‌عین و بی‌خبر و بی‌مشاهده و بی‌صفت و بی‌کشف و بی‌حجاب. ایشان بدیشان نباشند، به حق ایشان باشند. گردش ایشان به گردانیدن حق بود و سـخن ایشان سخن حق بود که سخنان بسیار دربـارهٔ سـماع و انـجام آن در خـانقاه‌های بسیار».

درباره سماع

واژهٔ سماع از سمع به معنی شنیدن است و آن، دوگونه است:

اوّل، شنیدن ندای باطن که سالک در درون، ندای محبوب را مـی‌شنود و از شادی فریاد می‌زند: **ربّنا اننّا سمعنا منادیاًینادی للایمان**[1]، پروردگارا ما شنیدیم صـدای

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیه ۱۹۳.

منادی راکه به ایمان می خواند و ما ایمان آوردیم.این حال در دل های صاف ایجاد وجد و شوق، حرکت و چرخش، پریدن و دست افشاندن و پای کوبیدن می‌کند؛ چنانکه سمنون محبّ که معاصر جنید بود. می‌گوید: «سماع ندایی است از سوی حق تعالی برای ارواح و وجد عبارتست از پاسخ بدین ندا و غش کردن عبارتست از وصول به حق و گریه یکی از آثار شادمانی به وصل به حق است».[1]

دوم، سماع کاملان است که "مطربانشان در درون دف می زنند"؛ مبتدیان و سالکان راه را سماع از شنیدن آوای خوش و یا موسیقی‌های سماع‌انگیز است تا روح الهی مانده در قفس تن به یاد اصل خویش افتد و این نی نیستان را و دف آوای فلک گردان را و تنبور ناله‌های دل هجران‌کشیدهٔ سوزان را به خاطر آورد.

هر که از آواز خوش لذت نیابد، نشان آن است که دلش مرده است یا سمع باطنش باطل گشته؛ چنانکه در قرآن آمده است که «ای پیامبر، تو نمی توانی مرده را شنوا سازی و کر را بخوانی. آنها از شنیدن برکنارند».[2]

و حتّی شافعی در راهی می‌گذشت. یکی با او همراه شد. به جایی رسید که قوّالی نغمه‌ای می‌کرد. بایستاد و به آن همراه گفت: «تو از این سماع در خود هیچ طرب میابی؟» گفت: «نه»، شافعی گفت: «پس معلوم شد که حسّ باطن نداری».

از جنید رسیده است که «سبب چیست که شخصی باوقار، ناگاه آوازی می‌شنود، اضطراب و جنبش در نهاد او می‌افتد و از وی حرکات غیر، صادر می‌شود؟»، گفت: «حق تعالی در عهد ازل و میثاق اوّل با ذرّات ذریات بنی آدم خطاب **الست بربّکم قالوا بلی**[3] کرد. حلاوت آن در مسامع (گوش های) ارواح ایشان بماند. لاجرم هرگاه که آوازی خوش شنود، لذّت آن خطاب یادشان آید و به ذوق

۱. فرهنگ اصطلاحات عرفانی، سماع.
۲. سورهٔ شعراء، آیهٔ ۲۱۲.
۳. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۲: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله.

آن در حرکت درآیند».

ذوالنّون مصری در همین رابطه می‌گوید: «آواز خوش مخاطبات و اشارات الهی است که حق تعالی در مردان و زنان خوب به ودیعت نهاده است».[1] و نیز می‌گوید: «سماع از جمله واردات حق است که دل ها را به سوی حق می‌راند. کسی که به حق و راستی بدان گوش فرادهد، به حق دست یابد و کسی که به نفس خود بدان گوش فرادهد، به زندقه می‌افتد».[2]

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «بنده سماع همی‌کند تا وقت وی خوش گردد، جان وی فرا سماع آید، دل وی فرا نشاط آید، سر وی فراکار آید. از تن زبان ماند و بس، از دل نشان ماند و بس، از جان عیان ماند و بس...».[3]

دربارهٔ سماع باید گفت کلاً صوفیان مکتب عشق آن را با شرایطی که حال و وجد وارد الهی باشد، روا می‌دارند و برای مبتدی، ضروری می‌شمرند و برای کاملان، مباح و برای ناقصان و نفس پرستان، ناروا.

در یک سماع کامل، قوّال می‌خواند و نوازندگان دف و تنبور و نی و غیره می‌نواختند؛ اشعار عرفانی و روحانی بود. آنگاه هرکس در درون، حالت جذبه و وجد می‌یافت، بی‌اختیار به جنبش می‌آید و حرکاتی هماهنگ با موسیقی از خود بروز می‌داد که آن رقص عارفانه بود. گاه به دور خود می‌چرخد که نشان از حرکت کرات به دور خورشید یا حرکت اعضای وجود به گرد قلب یا مرید در محور مراد است و گاه می‌پرد که نشان پرواز به وطن اصلی و عالم ملکوت است؛ چون از خود بی‌خود می‌شد. گاه دستار پرت می‌کرد و گاه خرقه می‌درید که نشان رهاشدن از بند تعلّقات بود.

---

۱. مصباح الهدایه، صص ۱۷۹ ـ ۱۹۸.
۲. همان.
۳. کشف الاسرار، ج ٤، ص ٢٤.

اقسام سماع از عهد جنید بغدادی یعنی قرن سوم برقرار بوده. امّا در عهد شیخ ابوالقاسم گُرّکانی و ابو سعید ابی الخیر یعنی قرن چهارم و پنجم، در بسیاری از خانقاه ها معمول گشت؛ چنانکه در نیشابور در ده‌ها خانقاه مراسم سماع برقرار بود که غالباً مورد تأیید بزرگان بود؛ چنانکه در اسرار التّوحید نیز شرح آن آمده است.

منابع

۱ـ ابونصر سراج، **اللمع فی التصوّف**، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن، ۱۹۱٤.

۲ـ شاه نعمت‌الله ولیّ، **رساله‌های شاه سیّد نورالدّین نعمت‌الله ولیّ**، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللّهی.

۳ـ شیرازی، محمّد معصوم، **طرائق الحقائق**، مصحّح: محمّدجعفر محجوب، کتابخانهٔ سنایی، بی‌تا.

٤ـ عطّار نیشابوری، **تذکرة الاولیاء**، چ ٤، تهران، زوّار، ۱۳٦۳.

٥ـ فروزانفر، بدیع الزّمان، **احادیث و قصص مثنوی**، تهران، امیرکبیر.

٦ـ متز، آدام، **تمدّن اسلامی در قرن چهارم هجری**، مترجم: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ ٤، تهران، امیرکبیر.

۷ـ مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی، **مثنوی معنوی**، بـه اهتمام توفیق سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.

نسبت میان عشق و زیبایی در آرای افلاطون، ابن سینا و گُرّکانی

دکتر شمس الملوک مصطفوی[1]

چکیده:

افلاطون، حکیم نامدار یونانی، عشق را طلب زیبایی و جست‌وجوگر آن می‌داند. از نظر او چون عشق میلی وافر به جاودانگی دارد، بارور ساختن زیبایی، غایت قصوی اوست. نزد وی اشتیاق عشق در مراتب مختلف میل و تمنّای عاشق به معشوق و در جاذبه‌های زیبایی معشوق نزد عاشق، از محسوس تا معقول و تا مطلق زیبایی، نمایان است.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا، فیلسوف نامدار مشائی مسلک نیز آنگاه‌که قدم در وادی اندیشه و سخن در باب عشق می‌گذارد، عشق را شور و اشتیاق طبیعی موجودات به سوی آنچه زیبا و خیر است، می‌داند. نزد وی، عشق ذومراتب است و برترین مرتبهٔ آن با اعلاترین مرتبهٔ هستی که حق تعالی است، پیوند می‌خورد. و امّا در سنّت عرفانی و نیز نزد گُرّکانی، حضرت حق جلّ جلاله، معشوق ازلی و

۱. استادیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال: Sha_mostafavi@yahoo.com

ابدی است؛ زیرا مظهر حسن و جمال مطلق است. جمالی که در آیینهٔ زیبایی‌های هستی، خود را منکشف می‌سازد. عشقْ سالک را در جمال حق مستغرق می‌کند، حجاب‌ها را می‌دراند و در نهایت عاشق را به مقام فناء فی الله می‌رساند.

مقالهٔ حاضر بر آن است با مقایسهٔ سرّ سنّت مذکور، وجوه مشابهت آنها را در باب نسبت عشق و زیبایی و نیز پیوند عشق و زیبایی را با معرفت نشان دهد. از این رهگذر روشن خواهد شد که حقایق علوی نزد جویندگان، با هر مسلک و مرامی، در چهره‌ای همانند جلوه گر می‌شود و گاه زبان بیان نیز چنان یگانه می‌شود که اشارت به جای عبارت و عبارت به جای اشارت می‌نشیند.

مقدّمه

قلم را آن زبان نبود که سرّ عشق گوید باز وارای حدّ تقریر است شرح آرزومندی

محبّت و عشق آن دم مسیحایی است که به آدمیان و عالمیان روح و حیاتی پرشور و پرطراوت می‌بخشد و بدون وجودش زندگی چیزی نیست جز گذران لحظه‌های سرد و منجمد زمان در تاریکی و غبار بغض‌ها و کینه‌ها؛ محبّت و عشق همان اکسیری است که معجزهٔ وجودش خارها را گل می‌کند و سرکه‌ها را مل.

قلبی که منوّر به نور محبّت نیست، در انجماد لحظه‌های سرد و تلخ پژمرده می‌شود و به تباهی می‌رود؛ از این‌رو محبّت و عشق را می‌توان ودیعه‌ای الهی دانست. سریان عشق لایزال حضرت حق به سراسر هستی روح می‌بخشد، طراوت می‌دهد و جان عاشق را شادمان می‌کند و مگر نه اینکه همهٔ این اوصاف، وصف رخ آن جانان است؛ او که سرّ عشقش در بیان نمی‌گنجد و تنها با مجاز می‌توان از حقیقتش سخن گفت؛ او که معشوق بالذّات است و ماسوی، هر چه که هست، وصف معشوقیتش جز بر سبیل مجاز و بالعرض نیست و نخواهد بود.

هر چندگفته‌اندکه «... و اشتقاق عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه در لغت آن‌گیاه باشدکه در درخت پیچد و درخت را فرا خوردن‌گیرد. پس گـونهٔ او زرد کند، باز ثمره از او بازگیرد، باز برگ بریزانـد، بـاز خشک کـند. جـز افکـندن و سوختن را نشاید. عشق نیز چون به‌کمال رسد، قومی را ساقط‌کند و حـواس را از منافع منع‌کند و طبع را از غذا باز دارد. میان محبّ و میان خـلق مـلال افکـند. از صحبت غیرِ دوست سِئامت‌گیرد. همه معانی از نفس او جذب‌کند. یـا بـیمار یـا دیوانه‌گرداند و بر عالم برماند تا هلاک‌کند ...».[1]

ولیکن بایدگفت‌که اگر عشق جان می‌گیرد، جان نیز می‌بخشد. اگر احوال طبیعی را محو می‌کند، حالی به عاشق می‌بخشدکه ورای حد توصیف است؛ حال وجد و بی‌خودی، طرب و سرمستی روحانی، حالی‌که سُـرایش چـنین ابـیاتی را ممکن می‌کند:

تـا کـه عشـقت مـطربی آغـاز کـرد ‌ ‌ ‌ گـاه چـنگم،گـاه تـارم، روز و شب[2]

مرده بدم زنده شدم،گریه بُدم خنده شـدم ‌ ‌ ‌ دولت‌عشق آمد و من،دولت‌پاینده شدم[3]

مـا در پـیاله عکس رخ یـار دیـده‌ایـم ‌ ‌ ‌ ای بـی‌خبر ز لذّت شـرب مـدام مـا[4]

در حالی‌که دیوانگی‌اش، جنون الهی است و هلاکتش، حیات جاودانی.

و امّا هر جا سخن از عشق رفته است، زیبایی نیز چون خـورشیدی تـابنده، پیشاپیش، خود را به ظهور رسانده است؛ یعنی اینکه عشق را با زیـبایی وصـلتی است ازلی و ابدی. دیگر اینکه آن هستی جاودان و آن سرچشمهٔ عشق جوشان، خود جمال مطلق است و سرتاسر آفرینش با تمام زیبایی‌هایش، نشان از او دارد و

---

۱. شرح التعریف لمذهب التصوّف، ج ٤، ص ۱۳۸۹.
۲. دیوان شمس.
۳. همان، غزل ۱۳۹۳.
٤. دیوان غزلیات حافظ.

آینه جمال اوست:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد   عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رُخت دید مَلَک عشق نداشت   عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد[۱]

پس نمی‌توان عشق را بدون زیبایی متصوّر شد و پر واضح آن است که هر قدر آدمی از عشقِ به زیبایی‌های مادّی و محسوس، فراتر رود و عشق به زیبایی معنوی و روحانی را تجربه کند، به آن معشوق ازلی نزدیک‌تر خواهد شد و چه بسا در طی این طریق، بتواند با نوشیدن جرعه‌ای از شربت حیات‌بخش عشق آن محبوب بی‌همتا، کام خود را شیرین نماید و پای در مرتبهٔ ایمان گذارد که خودش فرموده است: **و الذّین امنوا اشدُّ حبّاً لله.**[۲]

هر که ببیند رخ تو، جانب گلشن نرود   هر که داند لب تو، قصّه ساغر نکند[۳]

و امّا بنای مقالهٔ حاضر بر آن است که با بررسی آرای افلاطون حکیم و ابن سینای فیلسوف و سنّت عرفانیِ اسلامی-ایرانی، در خصوص نسبت بیان عشق و زیبایی، روشن سازد که اولاً: عشق همواره عشق به زیبایی است و ثانیاً: عشق و زیبایی دارای مراتبی است؛ از عشق به زیبایی محسوس و مادّی تا عشق به زیبایی معقول و الهی؛ از دانی و سافل تا عالی و کامل. و ثالثاً: اینکه عشق با دانایی نیز گره‌ای جاودانه خورده است. چرا که از یک‌سو، بدون معرفت به مقامِ قدسیِ آن مظهر حسن و جمال، چه معنایی دارد عشق حقیقی؟ و از سویی دیگر، عشق است که معرفتی نورانی به جان‌ها افاضه می‌کند تا از پرتو نورانیش راه از چاه باز شناخته شود:

---

۱. همان.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ٦٥.
۳. دیوان شمس.

یک قصّه نیست قصّه عشق و ایـن عـجب   از هر زبان که می‌شنوم، نا مکرّر است[1]

عشق و زیبایی نزد افلاطون

افلاطون را فیلسوف عشق نام نهاده‌اند؛ زیرا فلسفه‌اش عشق به دانایی و هر آن چیزی است که نیک و شریف است. نزد او زیبایی و خیر، یگانه راه رسیدن به اقیانوس بیکران عشق و معرفت است.

عمدهٔ اندیشه‌های افلاطون دربارهٔ عشق و نسبت آن با زیبایی در رسالهٔ **مهمانی** (سمپوزیوم) آمده است و نیز در رسالهٔ **فایدروس** که به بحث انواع عشق می‌پردازد.

مهمانی

در خانهٔ آگاتون، شاعر و تراژدی پرداز یونانی، ضیافتی با حضور عدّه‌ای از چهره‌های سرشناس و نیز سقراط برگزار شده است. حاضران تصمیم می‌گیرند در باب اُرس (خدای عشق) سخن بگویند؛ لذا هر یک به تناسب اندیشه و رأی خود، در خطابه‌ای نغز و شیوا، به ستایش اُرس می‌پردازند. تا اینکه نوبت بـه سـقراط می‌رسد. او طبق روال همیشگی خود که از حقیقت هر چیزی پـرسش مـی‌کند، سخن را با پرسش از حقیقت عشق آغاز می‌کند و طی سخنانی زیبا و شورانگیز، تلاش می‌کند ماهیت عشق را هویدا سازد.

سقراط از قول دیوتیما، که پیام‌آور خدایان است، در مورد اُرس می‌گوید که او نه خداست و نه موجودی فناپذیر بلکه دایمونی است که واسط بین خدایان و آدمیان است. او نه نیک است و نه بد، نه زشت است و نه زیبا، بلکه چیزی است

---

۱. دیوان غزلیات حافظ.

میانهٔ آنها.

ارس فرزند پنیا (خدای فقر و تنگدستی) و پوروس (خدای جویندگی و تلاش) است و در شب تولّد آفرودیت (الههٔ زیبایی) نطفه‌اش بسته شده، لذا فقر و نداری را از مادر و تلاش و جویندگی را از پدر دارد. آنچه ارس ندارد و بر فقدانش نیز آگاه است، زیبایی است. بنابراین در جست‌وجوی زیبایی و در تلاش برای رسیدن به آن است.

سقراط آنگاه نتیجه می‌گیرد که از این دو، عشق همواره عشق به زیبایی است. ارس آدمیان را وا می‌دارد که به سوی زیبایی روی آورند. از سوی دیگر، ارس نه داناست و نه نادان است بلکه میان آن دو قرار دارد و چون به نادانی خود واقف است و دانش یکی از زیباترین چیزهاست، ارس دلباختهٔ زیبایی، همواره در جست‌وجوی دانش است. بنابراین ارس فیلسوف است؛ چون میانهٔ دانا و نادان و در جست‌وجوی دانایی است.

به گفتهٔ یگر: «سقراط با موقعیتی که میان زشت و زیبا، دانا و نادان، الهی و فانی، توانگر و تنگدست به ارس می‌دهد، پلی میان ارس و فلسفه می‌بندد. خدایان به فلسفه نمی‌گرایند و به تربیت خود نمی‌پردازند؛ چون مالک تمام معرفتند. ابلهان و نادانان نیز در طلب دانش بر نمی‌آیند؛ زیرا عیب اصلی نادانی همین است که نادان با اینکه هیچ نمی‌داند، خود را دانا می‌پندارد. تنها، فیلسوف در راه دانش می‌کوشد؛ زیرا می‌داند که بی‌بهره از دانش است و نیازمند به دانش؛ از این‌رو میان دانا و نادان قرار دارد و تنها او توانا به تربیت‌پذیری است و نیز از سر حقیقت و جدّیت در طلب تربیت. ارس نیز برحسب طبیعتش متعلّق بدین مقوله است؛ فیلسوف حقیقی است که میان دانایی و نادانی جای دارد و همیشه در آتش آرزو

می‌سوزد ...».[۱]

سقراط آنگاه نتیجه می‌گیرد که عشق عبارت است از اشتیاق دائم به دارا شدن خوبی[۲] و خوبی همان زیبایی و نیک است و چون دوام و جاودانگی از طریق تولید و باروری حاصل می‌شود و نیز کشش و اشتیاق به تولید و خودِ تولید، جنبهٔ خدایی و جاودانی موجودات فانی است، لذا «هدف عشق، بارور ساختن زیبایی است».[۳] از نظر سقراط هرگونه تولیدی، چه جسمانی و چه روحانی، در زیبایی به عمل می‌آید و زشتی مانع باروری است. همچنین او معتقد است تولیدات روح که فرزندان روح محسوب می‌شوند، یعنی «دانش و قابلیت انسانی که زادهٔ شعرا و هنرمندان راستین است»، والاتر و برتر از فرزندان جسم است.

پس از بیان این مطالب، سقراط بر آن می‌شود که از قول دیوتیما بالاترین و مقدّس‌ترین سرّ را فاش کند که در این افشاگری است که نسبت عشق و زیبایی نیز به خوبی روشن می‌شود. او می‌گوید: کسی که بخواهد برای رسیدن به مقصود نهایی راه درست را در پیش گیرد، نخست به یک تن زیبا دل می‌بندد. بعد به این نتیجه می‌رسد که زیباییِ یک تن با زیبایی تن‌های دیگر یکی است؛ لذا از دلبستگی به یک تنِ زیبا دست بر می‌دارد و عاشق همهٔ تن‌های زیبا می‌شود. چون به این مرحله رسید، چشمش به دیدن زیبایی روح باز می‌شود و درمی‌یابد که زیباییِ روح (نفس) بسی زیباتر از زیبایی تن است و زیبایی تن را به دیدهٔ حقارت می‌نگرد و از آن روی بر می‌تابد. آنگاه زیبایی دانش‌ها و هنرها را می‌بیند. در این مرحله چون مظاهر گوناگون زیبایی را می‌بیند، پای‌بند مظهر واحدی نمی‌شود، بلکه وارد دریای بیکران زیبایی خواهد شد و بسی سخنان زیبا

۱. پایدیا، ص ۸۳۲.
۲. همان، صص ۲۰۵، ۴۵۷.
۳. همان، صص ۲۰۷، ۴۵۹.

و اندیشه‌های ژرف خواهد آفرید و به یاری نیرویی که از آنها خواهد یافت، به یگانه شناسایی خاصّی که موضوعش زیبایی خاصّی است، دست خواهد یافت. به گفتهٔ دیوتیما: «کسی که در راه عشق همهٔ آن مراحل را طی کرد و زیبایی‌های فراوان را، بدان ترتیب که برشمردیم، مشاهده نمود، در پایان راه یکباره با زیبایی حیرت انگیزی که طبیعتی غیر از طبیعت زیبایی‌های دیگر دارد، روبه رو می‌شود و آن زیبایی خاص، همان چیزی است که همه کوشش‌ها و سیر و سلوک‌ها برای رسیدن به آن صورت گرفته است. آن زیبایی اولاً: هستی‌ئی پاینده و جاودانی است که نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود، نه بزرگ‌تر می‌شود و نه کوچک‌تر؛ ثانیاً: چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت، یا گاه زیبا باشد و گاه زشت، یا در مقایسه با چیزی زشت، یا در مکانی زیبا باشد و در مکانی زشت، یا به دیدهٔ گروهی زیبا باشد و به دیدهٔ گروهی زشت، یا جزئی از آن زیبا باشد و جزئی از آن زشت. از این گذشته آن زیبایی به دیدهٔ کسی که سعادت دیدار آن نصیبش گشته، چون زیبایی چهره‌ای یا دستی یا عضوی از اعضای تن یا مانند زیبایی سخنی یا دانش موجودی از موجودات زمینی یا آسمانی نمودار نخواهد شد، بلکه چیزی است در خویشتن و برای خویشتن که همواره همان می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد و همهٔ چیزهای زیبا فقط بدان سبب که بهره‌ای از او دارند، زیبا هستند ولی این بهره‌وری نه چنان است که پیدایی و نابودی آن چیزها برای آن سود و زیانی داشته باشد».[1]

فقط هنگامی که آدمی به این مرحله گام بگذارد و از دیدار زیبایی راستین بهره‌مند گردد، زندگیش ارزش راستین پیدا می‌کند و «فقط کسی که آن زیبایی راستین را با دیدهٔ روح بنگرد و از زیبایی‌های زمینی که اشباح و سایه‌های زیبایی

---

۱. همان، صص ۲۱۱، ٤٦٥ـ٤٦٦.

راستین‌اند روی بر تابد، بـه زادن و پـروردن قـابلیت‌ها و فـضایل راسـتین تـوانـا می‌گردد و اشباح و سایه‌های فضایل را به دیدهٔ حقارت می‌نگرد و پاداش کسی که فضایل راستین را به وجود آورد، این است که در جرگهٔ دوستان خدا در می‌آید و زندگی جاودان می‌یابد».[1]

از مجموع سخنان سقراط چنین بر می‌آید کـه از دیـدگاه افـلاطون ــ چـون زیبایی مراتب گوناگونی دارد، از زیبایی نسبی این جهانی تا زیبایی مطلق ــ عشق نیز که در طلب زیبایی و خواهان بهره‌مندی از زیبایی است، باید مراحل و منازل مختلفی را طی کند؛ از دانی و سافل تا عالی و کامل. از سویی چون زیبایی هـمان خیر و نیک و خوب است و طالب زیبایی طالب نـیک‌بختی است، لذا عشـق یـا ارس نیز دائم در طلب کمال و نیک‌بختی در تلاش و تکاپوست.

فایدروس

بحث اصلی در رسالهٔ **فایدروس** موضوع عشق است. افلاطون در این رساله، عشق زمینی و عشق راستین را در مقابل یکدیگر قـرار مـی‌دهد و بـا بـرشمردن معایب و نواقص عشق زمینی، شکوه و عظمت عشق اصیل و شریف را آشکـار می‌سازد. اصولاً افلاطون در این رساله عشق زمینی را شایسته نام عشق نمی‌داند و آن را لذّت‌طلبی نام می‌نهد.

نزد افلاطون، عشق واقعی نوعی شیدایی و جنون الهی و هـدیه‌ای از سـوی آفرودیت و ارس است. از دیدگاه وی دیوانگی و شیدایی ناشی از لطف خدایان با توجّه به چهار خدا که سبب آنند، به چهار نوع تقسیم مـی‌شود: هـنر غـیب‌گویی (خاص پیروان آپـولون)، بـا خـبر بـودن از اسـرار دعـاها (خـاص پـرستندگان

---

۱. همان، صص ۲۱۲، ٤٦٥.

دیونوسوس)، هنر شاعری (هدیهٔ خدایان دانش) و هنر دیوانگی که هدیهٔ آفرودیت و ارس بوده و والاترین دیوانگی‌هاست.[۱]

به‌گفتهٔ افلاطون: «کسی‌که با دیدن زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به یاد می‌آورد، می‌خواهد به پرواز آید ولی چون در خود توانایی پریدن نمی‌یابد، به مرغی شکسته بال می‌ماند که چشم به آسمان دارد و به آنچه در روی زمین می‌گذرد، بی‌اعتناست. به همین سبب مردمان دیوانه‌اش می‌خوانند ولی این دیوانگی بسی شریف‌تر و والاتر از انواع دیوانگی و منشأ آن نیز والاتر از منشأ دیگر دیوانگی‌هاست. کسی‌که دچار این‌گونه جنون شیدایی شود و دل در زیبایی ببندد، عاشق نامیده می‌شود. وی آنگاه تکاپوی دیوانگان عاشق برای به چنگ آوردن معشوق و نگاه داشتن وی راکوششی زیبا می‌شمارد و آن را مایهٔ دوستی و نیک‌بختی می‌داند.[۲]

به عقیدهٔ گمپرتس در فایدروس: «جنون الهی با خلسه و شوریدگی، هیجان درونی شاعران و پیامبران و تشنگان زیبایی و حقیقت و فیلسوفان و عاشقان، در برابر مآل اندیشی، عقل و زیرکی نهاده می‌شود و با زیباترین و درخشان‌ترین رنگ‌ها به معرض نمایش در می‌آید».[۳]

همچنین در فایدروس همانند مهمانی، افلاطون عشق را میانجی بین انسان‌ها و خدایان می‌داند. به‌گفتهٔ وی: «چون عدالت و خویشتن‌داری و دانایی تصویر ندارند، لذا مشهود به حواس نیستند و تنها، زیبایی این خاصیت را دارد؛ زیرا ارواح انسان‌ها، آنگاه‌که در ملازمت خدایان بوده‌اند، زیبایی را با درخشش و جلای خاص خود دیده‌اند و اکنون در روی زمین آن را با روشن‌ترین حس

۱. همان، ص ٦٥.
۲. همان، ص ۲۵۳.
۳. متفکّران یونانی، ص ۹۵۷.

خویش، یعنی حس بینایی که تواناترین حس نیز هست، در می‌یابند، در حالی‌که همین بینایی از مشاهدهٔ دانایی ناتوان است و اگر می‌توانستیم با دیدهٔ تن تصویر روشنی از دانایی و دیگر قابلیت‌ها ببینیم، عشقی بر ما مستولی می‌شد که بیرون از حدّ تحمل ما بود. از آن میان تنها زیبایی این خاصیت را دارد که به چشم تـن در می‌آید و از این رو به چشم ما آدمیان با درخششی بیشتر نمایان می‌گردد و مـا را بیشتر از دیگر حقایق مسحور و مجذوب مـی‌کند».[1] البـتّه بـه عـقیدهٔ افـلاطون، روحی که به فساد می‌گراید، از مشاهدهٔ زیبایی این جهان به یـاد "خـود زیـبایی" نمی‌افتد و به سوی زیبایی راستین کشـیده نـمی‌شود، بـلکه در دام شـهوات فـرو می‌افتد و مانند چارپایان فقط به برآوردن نیازهای جسمانی می‌پردازد؛ امّا کسانی که پاکی و صفای خود را از دست نداده‌اند، با مشاهدهٔ زیبایی‌های ایـن جـهان، زیبایی راستین را به یاد می‌آورند.

بنابراین می‌توان گفت که عشق واقـعی، عشـقی است کـه بـرای رسـیدن بـه خوب، نیک و زیبا تلاش کند و از این رو تنها روح کسی کـه دوسـتدار حـقیقت است، یعنی فیلسوف، برای رسیدن به عشق و زیبایی، بـال و پـر مـی‌گیرد؛ زیـرا فیلسوف پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود و به امور خدایی سرگرم است و به سوی هستی راستین در حرکت؛ «هستی راستین که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به دیدهٔ خرد ... در مـی‌آید و دانش‌هـای راسـتین گرداگرد آن قرار دارند».

به این ترتیب است که در **فایدروس**، ایده‌آل افلاطون از زبان سـقراط بـیان می‌شود و آن این است که بهتر است همهٔ عمر را وقف فلسفه و عشق کند.

لازم به ذکر است که موضوعات مهم دیگری نیز در رسالهٔ **فایدروس** مطرح

---

۱. همان، ص ۲۵۰.

می‌شود؛ از جمله اینکه شرط تحقّق بلاغت حقیقی، یعنی به‌کار بردن هنر زبان، تحقّق فلسفهٔ اصیل است‌که آن نیز درگرو تحقّق عشق و اندیشهٔ شریف می‌باشد و نیز اینکه "احساس شرافت"،گرانبهاترین هدیهٔ خدای عشق به آدمیان است.

عشق و زیبایی نزد ابن سینا

شیخ الرئیس ابوعلی سینا یکی از نامدارترین چهره‌های فلسفی و علمی جهان است‌که حکمت مشاء ارسطویی را با حکمت نوافلاطونی تلفیق‌کرد و براساس مبانی دینی اسلامی و با نبوغ بی‌بدیل خود، بیانی نو و بدیع و منحصر به فرد از آن ارائه نمود که در طول تاریخ، جویندگان معرفت و حکمت را به تعظیم و تکریم وا داشته و تأثیرش در شرق و غرب عالم، ماندگار شده است. هرچند فلسفهٔ ابن سینا در اوج کمال عقلانی فلسفی قرار دارد، امّا برخی نوشته‌های وی‌گواه صادقی است بر اینکه او از امور فرا عقلانی نیز غافل نبوده و به وجه عارفانه و عاشقانهٔ آدمی نیز توجه داشته است، هر چند مشرب عقلانی او در شرح این وجوه نیز دخیل بوده‌اند.

ابن سینا در نمط هشتم‌کتاب **اشارات و تنبیهات** به موضوع عشق پرداخته و در نمط نهم و دهم، تحت عنوان "مقامات العارفین"، دیدگاه خود را در باب عرفان و عرفا بیان نموده است. امّا عمدهٔ اندیشه‌های وی در باب عشق، در **رسالة العشق** آمده است.

نمط هشتم از اشارات و تنبیهات

ابن سینا در فصول پایانی نمط هشتم، از عشق مجازی و حقیقی سخن‌گفته و سلسله مراتب عشق را بر می‌شمارد. وی می‌گوید: «عشق راستین، همان شادمانی

به دریافت حضرت ذات چیزی است» و «شوق حرکت به تمام‌کردن آن ابتهاج و شادمانی است».[1] لذا عشق و شوق دو چیز است و عاشق و شائق متفاوتند. عاشق، عام و شائق، خاص است.می‌توان گفت هر شائقی عاشق است ولی هر عاشقی شائق نیست.[2]

ابن سینا در فصل هجدهم، ترتیب جواهر عقلی را در شادمانی و عشق بیان می‌کند. از نظر وی، نخستین مرتبه از آن ذات حق تعالی است: «واجب نخستین عاشق ذات خود و معشوق ذات خود می‌باشد، خواه دیگری معشوق او باشد یا نباشد ...».[3] او با اثبات عشق حقیقی برای واجب تعالی، شوق را از او نفی می‌کند؛ زیرا بر این اعتقاد است که در ذات حق، فقدان کمالی نیست که خداوند بدان شائق باشد؛ در نتیجه شادمانی حق تعالی، کامل‌ترین شادمانی است.

بعد از عشق واجب تعالی (از جهت کمال)، «عشق و شادمانی جواهر عقلی که به ذات واجب، شادمانند» و در نتیجه به ذات خود نیز شادمانند. مرتبهٔ بعد، مرتبهٔ "عاشقان مشتاق" است. و «آنان از آن جهت که عُشّاقند، به چیزی دست می‌یابند، پس لذّت می‌برند و از آن جهت که مشتاقند، اصناف آنان را رنجی خواهد بود و این رنج چون از طرف اوست، رنج لذّت‌بخشی است ...».[4] از نظر ابن سینا، بزرگ‌ترین حالات نفوس بشری در این دنیا این است که عاشق مشتاق باشند. آنها در این دنیا از بند شوق رها نخواهند شد، مگر در آخرت.

در مرتبهٔ بعد، نفوس دیگر بشری قرار دارند که در میان دو سوی زندگی خداوندی (آن دنیا) و زندگی فرومایگی (این دنیا) با درجات مختلف قرار دارند

---

۱. اشارات و تنبیهات، ص ٤٣٥.
۲. همان، ص ٤٣٧.
۳. همان، ص ٤٣٦.
٤. همانجا.

و در مرتبهٔ آخر، نفوسی هستند که در جهان منحوس طبیعت فرو رفته‌اند و هرگز گردنشان از بند دنیا رها نشود و آزادی نیابد.

در فصل نوزدهم، ابن سینا عشق طبیعی و ارادی را برای سایر نفوس و قوای جسمانی اثبات می‌کند. به گفتهٔ او «هرگاه به چیزها با دقّت نگاه کنی، برای هر چیزِ جسمانی کمالی خواهی یافت که مخصوص آن است و در او، عشق ارادی یا طبیعی به سوی آن کمال خواهی یافت و وقتی که از آن دور باشد، یک شوق طبیعی یا ارادی به طرف آن دارد. این رحمتی از عنایت نخستین است به نوعی که بدان گونه عنایت است ...».[۱]

رسالهٔ عشق

این رساله مشتمل بر هفت فصل است که طی آنها ابن سینا سریان عشق را در همهٔ موجودات عالم اثبات می‌کند.

وی بعد از آنکه وجود را منبع خیرات و سرچشمهٔ کمالات و ماهیّت را منشأ شرور و نقصان می‌داند، می‌گوید: «هر یک از ممکنات به واسطهٔ جنبهٔ وجودی که در اوست، همیشه شائق به کلمات و مشتاق به خیرات می‌باشند و بر حسب فطرت و ذات، از شرور و نقصان که لازمهٔ جنبهٔ ماهیّت و هیولاست، متنفّر و گریزانند. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری و جبلی که سبب بقای وجود آنهاست، ما آن را عشق می‌نامیم».[۲]

ابن سینا وجود عشق را در سرشت جمیع موجودات، غیر مفارق می‌داند و می‌گوید که خارج از عشق کلّی، عشق نیست و هر چه هست از پرتو جمال و

---

۱. همان، ص ٤۳۷.
۲. مجموعهٔ رسائل، رساله در باب عشق، ص ٤۰۷.

زیبایی اوست. او خداوند را معشوق تمام موجودات می‌داند؛ زیرا خداوند بر حسب ذات، خیر محض و وجود صرف است و چون آنچه نفوس مشتاق آنند همان خیر است، پس خیر است که عاشقِ خیر است، «اگر خیریت فی حدّ ذاته معشوق نبود، محلّ توجّه همم عالیه واقع نمی‌گردید. پس هر مقدار خیریت زیاده شود، استحقاق معشوقیتش بیشتر می‌گردد، و آن موجود منزّه از نقایص و مبرّای از عیوب، همان‌طوری که در نهایتِ خیر است، باید در نهایت معشوقیت و عاشقیت هم باشد. اینجاست که عشق و عاشق و معشوق یکی است و دوئیتی در میانه نیست و چون آن وجود مقدّس، همیشهٔ اوقات، مُدرک ذات خود و متوجّه کمال ذاتی خود است، باید عشق او بالاترین و کامل‌ترین عشق‌ها باشد ...».[1]

پس از بحث در مورد عشق حق تعالی به ذات خود، ابن سینا در مورد سریان عشق در موجودات بسیطه‌ای که دارای حیات نیستند، سخن می‌گوید و عامل بقای جواهر بسیط غیر حیّه را وجود عشق غریزی و فطری در آنها می‌داند. عشق غریزیِ هیولا این است که می‌خواهد ملازم صورت باشد و عشق غریزی اعراض هم به‌واسطهٔ ملازمت با موضوع است؛ چه اگر موضوعی نباشد، اصلاً عرض وجود خارجی پیدا نمی‌کند.[2]

در مورد عشق در نفوس و صُور نباتات نیز ابن سینا بر این اعتقاد است که عشق در قوّهٔ مغذّیه سبب شوق موجود به سوی غذا می شود و در قوّهٔ نمو، منشأ شوق برای تحصیل کردن زیادی در طول و عرض و عمق می‌شود و در قوّهٔ مولده، مبدأ شوق است به پدید آوردن موجودی شبیه خود.[3] وی در مورد نفوس حیوانی نیز بر آن است که اگر عشق نباشد، لازم می آید که وجود قوا در ابدان حیوانات از

---

۱. همان، ص ٤٠٨.
۲. همان، ص ٤٠٩.
۳. همان، ص ٤١٠.

جمله امورات مهمل بوده و موجودات معطّل باشند. لذا منشأ اشتیاق و میل حیوانات به سوی آنچه که طالب آن هستند، عشق غریزی و ذوق جبلّی آنهاست. قوّهٔ عشق در نباتات، غیر اختیاری (طبیعی) است و در حیوانات غیر ناطق، اختیاری است.

و امّا در موردعشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صُور حسنه (زیبا)، ابن سینا می‌گوید: «نفوس ناطقهٔ انسانی، نظر به آن وجه تجرّدی روحانی و لطافت ذاتی، همیشهٔ اوقات شائق است به آن چیزهایی که در حسن [زیبایی]و بها، یکتا و در خوبی، منظرهٔ بی‌همتاست. و همچنین مایل است به مسموعات موزون و مذوقات خوب و گوناگون و آنچه که مشابه و نظیر اینهاست ...».[1] ابن سینا همچنین در مورد نفوس ناطقه می‌گوید که این نفوس هرگاه مستعد برای تصوّر معقولات و ادراک کلّیات شوند، به درک این مطلب می‌رسند که هر قدر به معشوق حقیقی نزدیک‌تر شوند، بر حسن اعتدال و قوام و انتظام آنها افزوده خواهد شد. همچنین دوری از حق که منبع خیرات و سرچشمه کمالات است، موجب مؤانست با کثرات می‌شود و نزدیکی به او موجب افزایش جنبهٔ وحدت و اتفاق می‌گردد.

او پیروی از شهوات حیوانیه را برای قوّهٔ نطقیّه، مضر و دارای منقصت و عیب می‌داند و لذا دوست داشتن صُور زیبا و وجوه متحسّنه را، اگر به جهت لذّت حیوانی و جنبهٔ بهیمی باشد، ملازمت می‌کند.[2]

نزد ابن سینا صورت وسیرت زیبا در ارتباطند، به‌گونه‌ای که «حسن ظاهر، دلیل وکاشف از خوبی باطن است»، مگر آنکه در اثر عوارض خارجی صورت

---

۱. همان، ص ٤١٧.
۲. همان، ص ٤١٨.

زیبایی آسیب دیده باشد و یا در اثر معاشرت با بدان سیرت زیبایی معیوب گردد. کما اینکه ممکن است کسی صورت زیبایی نداشته باشد ولی سیرتش در اثر معاشرت با نیکان زیبا شده باشد.[۱]

در خصوص عشق نفوس الهیه به حضرت حق نیز ابن سینا بر این اعتقاد است که چون علّت اولی، خیر مطلق است و همهٔ ممکنات برای بقا و دوام، عاشق و شائقند به او، نفوس متألّهه، اعم از آنکه بشری باشند یا ملکی، به او عاشق و شائقند، و خیر مطلق، معشوق این نفوس است و این نفوس هم به واسطه نسبت و تشبّه به او و عشق به جناب او، موسومند به نفوس متألّهه و این عشق در نفوسی که متّصف به صفت تألّه می‌باشند، ثابت و غیر زایل است.[۲]

در خاتمه ابن سینا می‌گوید: «کلیه موجودات عالم، عاشق و شائقند به خیر مطلق به عشق غریزی، و خیر مطلق هم تجلّی‌کننده است به عشّاق خود، ولکن تجلّیات، برحسب مراتب موجودات، متفاوت است؛ زیرا که هر مقدار که به خیر مطلق نزدیک‌تر باشند، تجلّیات آنها هم زیادتر است و هر مقدار از قرب به حق دورتر، تجلّیات کمتر (این است آن اتّحادی که در کلمات صوفیه است)».[۳] بنابراین تجلّیات الهی و خیر مطلق، سبب ایجاد موجودات و علّت وجود آنهاست.[۴] و نیز حق تعالی، معشوق حقیقی است و هرکس عاشق حق تعالی باشد، او نیز عاشق آنها خواهد شد. «پس خیر مطلق، عاشق است به آن حکمت ذاتی خویش به کسانی که نایل شوند به کمالات او، هرچند نرسند به آن غایت قصویٰ و درجات بی‌انتها، چون که محال است ظفر یافتن و احاطه نمودن به جمیع کمالات

۱. همان، ص ٤١٩.
۲. همان، صص ٤٢١_٤٢٣.
۳. همان، صص ٤٢٤_٤٢٦.
٤. همان، ص ٤٢٩.

حق تعالی به واسطهٔ آن، همچنان‌که وجودش نامتناهی است،کمالات و صفاتش هم نامتناهی است ... و لکن تشبّه جستن به باری تعالی موجب خرسندی و سبب ازدیاد محبّت و عشق او می‌شود».[۱]

بدین ترتیب است که ابن سینا حکومت عشق را در سرتاسر گیتی به اثبات می‌رساند و آن را با خیر و نیکی که همان حسن و جمال و زیبایی است، پیوند می‌زند.

عشق و زیبایی در عرفان اسلامی و نزد گُرّکانی

برای فهم مقام عشق و نسبت آن با زیبایی نزد گُرّکانی، بهتر است که از عشق و زیبایی در سنّتی سخن بگوییم که وی بدان تعلق دارد؛ یعنی سنّت عرفان اسلامی.

بنیان عرفان اسلامیِ ایرانی بر عشق استوار است و اساس آن نیز عشق الهی است که با حسن و جمال حضرت حق، پیوندی جاودانه دارد؛ زیرا جمال و زیبایی خداوند است که در آیینهٔ زیبایی‌های دنیا منعکس شده و راه عشقِ به او را نمایان ساخته است:

چون کسی را نیست چشم آن جمال   وز جمالش هست صبر ما محال
با جمالش چون که نتوان عشق باخت   از کمال خود آینه ساخت[۲]

به عبارتی دیگر، آفرینش، آیینهٔ جمال حق تعالی است و مجرا و مجلای ظهور اوست که فرمود:

کُنتُ کَنزاً مخفیاً فَأحببتَ اَن اُعرف، فَخَلَقتُ الخلق لِکَی اُعرَف[۳]؛ من گنج پنهان بودم که

۱. همان، ص ٤۳۰.
۲. منطق الطّیر عطّار.
۳. بحار الانوار، ج ٨٤، صص ۱۹۹، ۳٤٤.

دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریدم آفریدگان را تا شناخته شوم.

لذا تشبّه به خداوند و نیل به وصال او با عشق ممکن می‌شود و حتّی وصول به معرفت و آگاهی نیز از دولت عشق میسّر می‌گردد:

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال　　　از رخ عاشق فرو خوان قصّهٔ معراج ما

گفته می‌شود که اوّلین کسی که واژهٔ عشق را به کار برد، رابعه عدویه (متوفّی ۱۳۵ هـ. ق)، اهل بصره بوده که در محبّت و عشق الهی غرقه و در زهد و پارسایی شهرهٔ آفاق بوده است. قشیری شور عاشقانه و سرسپردگی خالصانهٔ او را روایت می‌کند و عطّار از او سیمای یک عاشق را ترسیم می‌نماید و ذکر او را در **تذکرة الاولیا** چنین آغاز می‌کند: «آن مخدّرهٔ خدر خاص، آن مستورهٔ ستر اخلاص، آن سوختهٔ عشق و اشتیاق، آن شیفتهٔ قرب و احتراق، آن گم شدهٔ وصال... ولایت خاصّ او بود که در معاملت و معرفت مثل نداشت و معتبر جمله بزرگان عهد خویش بود و بر اهل روزگار، حجّتی قاطع بود».[۱]

او را "شهیدهٔ عشق الهی" نامیده‌اند. سفیان ثوری پرسید رابعه را که حقیقت ایمان تو چیست؟ گفت: «او را از بیم آتش و دوستی بهشت نپرستیده‌ام که چون مزدورِ بد باشم، بلکه برای دوستی او و شوق او پرستیده‌ام.[۲] و هم او گفت که «اگر در دوستی صادق بودی، بی‌گمان در فرمان او بودی؛ چه عاشق همواره تسلیم و مطیع محبوب خویش است».[۳]

در میان صوفیهٔ ایران، ظاهراً حلّاج اوّلین بار کلمهٔ عشق را به کار برده است که گفت: «دو رکعت نماز عشق را نیاید وضویش، جز به خون». نقل است که [وقتی او را به دار آویختند] درویشی از او پرسید که «عشق چیست؟»؛ گفت: «امروز

۱. صص ٦٤ـ٦٥.
۲. سیبی و دو آینه، ص ۳۱۸.
۳. نفحات الانس، ص ٦٢٢.

بینی و فردا بینی و پس فردا»؛ آن روز، بکشتند و دیگر روز بسوختند و سیّم روزش به باد بردادند؛ یعنی عاشق این است ...».[1] و یا از حسین پرسیدند که «محبت چیست؟» گفت: «از جنّت قلب است و جنّت قلب، لُبّ اوست و لُبّ موضع لطیفه است، لطیفه، مقام حقّ است و مقام حقّ، تملّق است بدو».[2]

شیخ روزبهان بقلی شیرازی عشق را چنین تعریف می‌کند: «اِعلم ایّها السائل فی العشق که عشق را مقدّماتست و بدایت عشق، ارادتست؛ آنجا به خدمت آیند. بعد از آن، موافقت است؛ بعد از آن، رضایت است. حقیقتش محبّت است و آن از دو طرف درآید؛ از انعام معشوقی و از رؤیت معشوق؛ اوّل عموم است و دیگر مخصوص. چون به کمال رسد، شوق است و چون به حقیقت استغراق رسد، یسَّمی عشق ...».[3] وی همچنین عشق را ذومراتب می‌داند و می‌گوید که عشق را پنج مرتبه است: نوعی الهی که منتهای مقامات است و به اهل مشاهده و توحید و حقیقت اختصاص دارد؛ نوعی عقلی است که از عالم مکاشفات ملکوت است و از آنِ اهل معرفت؛ نوعی روحانی است و به خواص آدمیان تعلّق دارد، زیرا در غایت لطافت است؛ نوعی بهیمی است و به رذائل النّاس متعلّق است؛ و نوعی طبیعی که مرتبط با عامّهٔ خلق است.[4]

مولانا جلال‌الدّین بلخی عشق را ساری و جاری در تمای هستی می‌داند؛ حقیقتی سیّال و موّاج که حیات و زندگی عالم بدوست:

عشق بحری، آسمان بروی کفی   چون زلیخا در هوای یوسفی

---

۱. تذکرة الاولیا، ص ۱۲۰.
۲. سیبی و دو آینه، ص ۵۳۵.
۳. ارزش میراث صوفیه، ص ۲۳۳.
٤. همان.

دور گـردون‌ها ز مـوج عشـق دان   گر نبودی عشق، بفسردی جهان[۱]

«نزد مولوی، عشق موسایی است که به نیروی عصای معجزه آسای خـود، فرعون هستی را هلاک می‌کند و شحنه‌ای که به جان مدد می‌رساند تا درِ زنـدان جهان را در هم شکند. عشـق کـه مـرزهای جـدایـی را ویـران مـی‌سازد، نـیروی متّحدکنندهٔ حقیقی است: "صد هزاران ذرّه را داد اتّحاد". این ذرّات که اکنون رو به‌سوی جهات گوناگون و اغلب متنازع و رو به سوی مـقاصد خـودستایی نـیّت دارند، با نیروی عشق، به سوی یکتا خورشید جاوید بازگردانیده می‌شوند ...».[۲]

پرسید یکی که «عاشقی چیست»؟   گـفتم کـه «مـپرس از ایـن مـعانی
آنگـه کـه چـو مـن شـوی، بـبینی   آنگه کـه بـخوانـدت، بـخوانـی»[۳]

و امّا از دید عرفا، عشق از روز الست بوده و تا ابد نیز خواهد بود:

عشق از ازل است تا ابد خواهد بـود   جویندهٔ عشق بی عدد خـواهـد بـود
فـرداکـه قـیامت آشکـاراگـردد   آنکس‌که نه عاشق‌است، رد خواهد بود[۴]

هرکس که به ندای عشق پاسخ گوید، می‌تواند طریق تقرّب به حق تعالی را که معشوق ازلی و ابدی است، طی کند و از شهد شراب مـحبّت او، کـام خـود را شیرین نماید:

پـای در ره نـه راه را پـایان مـجوی   زان کـه راه عشـق بـی پـایان بـود

میبدی عشق را صفت جان می داند. به گـفتهٔ او «دوسـتی سـه مـنزل است: هویٰ، صفت تن؛ محبت، صفت دل؛ عشق، صفت جان. هویٰ به نفس قائم، محبّت به دل قائم، عشق به جان ... عشق مأوای عاشق است و عاشق مأوای بلاست ... این

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم.
۲. شکوه شمس، ص ٤٦٧.
۳. دیوان شمس.
٤. همان.

عشق که صفت جان آمد نیز بر سه قسم است: اوّل، راستی؛ میانه، مستی؛ آخر نیستی. راستی عارفان راست، مستی والهان راست، نیستی بی‌خودان راست...».[۱]

هجویری در **کشف المحجوب** چنین می‌گوید: «محبّت آن بود که محبّ، کلّ اوصاف خود را اندر حقّ طلب محبوب خود نفی کند، مر اثبات ذات حق را؛ یعنی چون محبوب باقی بود، محبّ فانی باید؛ که غیرت دوستی بقای محبّت را نفی کند تا ولایت مطلق، وی را گردد و فنای صفت محبّ جز به اثبات ذات محبوب نباشد و روا نباشد که محبّ به صفت خود قائم بود که اگر به صفت خود قائم بودی، از جمال محبوب بی‌نیاز بودی. چون می‌داند که حیاتش به جمال محبوب است، طالب نفی اوصاف خود باشد به ضرورت؛ از آنچه معلوم وی است که بقای صفت خود از محبوب محجوب است. پس از دوستی دوست، دشمن خود گشته است».[۲]

و ابن عربی عشق را دین و ایمان خود می‌داند. از نظر او «هر کس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته است و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم، آن را نشناخته است، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نمی‌کند».[۳] روشن است که ابن عربی از حقیقت عشق سخن می‌گوید. چیزی که به تعریف در نمی‌آید؛ زیرا تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد. همانند وجود است که مفهومش اعرف مفاهیم، ولی حقیقتش در غایت خفاست و در نهایت، شاید بتوان گفت که همانند وجود، یک راز است. شاید با توصیفات شورانگیز عارفان و سالکان شوریده حال بتوان به فهمی از معنای عشق نزدیک شد، ولی به نظر نمی‌توان به کنه ذاتش دست یافت. هرچه هست، نزد عرفا، عشق همانند وجود، از مبدأ هستی در سرتاسر عالم ساری و

---

۱. نوان خوان بزم صاحبدلان، ص ۵۱.
۲. کشف المحجوب، ص ٤٥٦.
۳. فتوحات مکّیه.

جاری شده است و عامل بقا و حیات عالمیان و موجب فنا فی الله محبّان و عاشقان حضرت ازلیّت است. مولانا خوش می‌سراید:

آتش عشق است کاندر نی فتاد — جوشش عشق است کاندر می فتاد...
هر که را جامه ز عشقی چاک شد — او ز حرص و عیب کلی پاک شد
جسم خاک از عشق بر افلاک شد — کوه در رقص آمد و چالاک شد...
هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به‌عشق آیم،خجل باشم از آن...

بحث از عشق و معنا و حقیقت آن در متون عرفانی شرح و بسطی مستوفی می‌طلبد که در این مختصر نمی‌گنجد و از توان نگارنده نیز خارج است. کوتاه سخن آنکه:

تن به جان زنده است و جان از عشق — در بدن روح ما روان از عشق
عشق داند که ذوق عاشق چیست — بازجو ذوق عاشقان از عشق
هرچه در کائنات موجود است — جود عشق است و باشد آن از عشق...

و امّا پیوند عشق با حسن و زیبایی، حقیقتی است که در سر تاسر سخنان نغز و اشعار شورانگیز عرفانی جلوه می‌نماید:

گر حضرت لطفش را اغیار به‌کارستی — عشّاق جمالش را امید وصالستی
ممکن‌شودی جستن،گر روی‌طلب‌بودی — معلوم شدی آخر،گر روی سوالستی

از آنجایی که عشق، عشق به جمال و زیبایی است، می‌توان گفت که زیبایی و حسن، خانهٔ عشق است و از آن جایی که هر زیبایی در این جهان نشانه‌ای از جمال حضرت حقّ است، پس عشق به زیبایی‌های این جهان نیز در حقیقت عشق به اوست:

جمال اوست هر جا جلوه کرده — ز معشوقان عالم بسته پرده
دلی کان عاشق خوبان دلجوست — اگر داند وگر نی عاشق اوست

امّا درک چنین جمال و حسنی برای هرکس مقدور نیست. روحی عاشق و دیده‌ای زیبابین می‌خواهد:

خبرت هر سحر از باد صبا می‌خواهم هر شبی خیل خیالت به دعا می‌خواهم

سینه را بهر وفای تو صفا می‌جویم دیده را بهر جمال تو ضیا می‌خواهم

بر در توکم و بیش و بد و نیک و دل و جان همه بر خاک زدم، از تو، تو را می‌خواهم

پروفسور شیمل معتقد است که «عاشق را می‌توان به زنان مجلس زلیخا مانند کرد که در یوسف خیره ماندند و از حیرت، دست‌های خود را بریدند. بدین‌گونه عاشق عشق الهی، در جمال تابناک ذوالجلال، همهٔ رنج‌های خود را از یاد می‌برد و خود را فدا می‌کند؛ زیرا می‌داند که معشوق، خود، خون‌بهای کسانی است که در عشق او هلاک می‌شوند».[۱]

در فرازی که از **کشف المحجوب** هجویری نقل شد نیز این نکته محرز گردید که عاشق کسی است که نیازمند جمال معشوق بوده و حیاتش نیز در گرو جمال معشوق است.

و امّا شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، هرچند مانند مریدان و پیروانش، از جمله ابوسعید ابوالخیر، شیخ ابوعلی فارمدی، ابوالحسن هجویری و... شناخته شده نیست، ولی از اقطاب صوفیه در قرن پنجم است که هجویری در وصف او چنین می‌گوید: «قطب زمانه و در زمان خود یگانه، ابوالقاسم علی الگرّکانی، رضی الله عنه و ارضاه؛ اندر وقت خود بی‌نظیر است و اندر زمانه بی‌بدیل. وی را ابتدا سخت نیکو بوده است و اسفاری سخت به شرط معاملت. و اندر وقت وی، رویِ دل همهٔ اهل درگاه، بدوست و اعتماد طالبان، به او ...».[۲]

---

۱. شکوه شمس، ص ٤٨٣.
۲. کشف المحجوب، ص ٢٥٦.

در اسرار التوحید نیز ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم گُرّکانی دارای منزلتی یکسان معرّفی شده‌اند: «... روزی درویشی آن دو را در طوس با هم دید. به دل درویش گذشت که منزلت این دو بزرگوار چیست؟ ابوسعید رو بدان کرد و گفت: «هرکس خواهد که دو پادشاه به هم بیند، در یک جای، در یک وقت، بر یک تخت و بر یک دل، گو نگر». چون درویش این سخن شنید، در آن دو بزرگوار نگریست. حق سبحانه و تعالی حجاب از پیش چشم دل آن درویش برگرفت تا صدق سخن شیخ بر دل او کشف گشت و بزرگواری ایشان بدانست ...».[۱]

گُرّکانی میراث‌دار سنّت عرفانی پیش از خود و تأثیرگذار در سنّت عرفانی پس از خود است و لذا گرچه از وی مکتوبات اندکی در دست است، ولی می‌توان به محتوای اندیشه‌های وی در باب عشق و زیبایی، از طریق آرای سالکان طریقت، عارفان و مریدان هم عصر او و نیز از خلال برخی از مضامین عرفانی به‌جای مانده از او مانند شرایط اتّصاف سالک به حق، معنا و مفهوم دعا، کرامت، سماع و ... پی برد.

از نظر گُرّکانی، سماع عاشقانه نمایش نیست، بلکه پرواز روح عاشق از بدن و جوشش درونی و خود به خودی وجود عاشق است. همچنین نزد وی، دعا اظهار نیازمندی عاشق به معشوق و قبول بی‌نیازی معشوق است و بیان اینکه مقام عاشق نیاز و مقام معشوق ناز است. این نگاه نشانگر حقیقتی است که اهل عرفان با تمام وجود بدان باور دارند و آن حقیقت این است که معشوق ازلی یعنی حضرت حق تعالی، مظهر حسن جمال و کمال و بی‌نیازی و استغناء است و عاشق همواره طالب و نیازمند و در تکاپو برای قرب به اوست.

---

۱. ص ۶۰.

نتیجه‌گیری

با توجّه به آنچه در سه بخش مقالهٔ حاضر، در باب عشق و زیبایی نزد افلاطون و ابن سینا و در سنّت عرفانی گُرّکانی بیان شد، علی‌رغم وجود اختلافاتی در مبانی و نتایج اندیشه‌های مذکور، می‌توان وجوه مشترکی را در آرای آنها نشان داد (که آن هم از دولت عشق، ممکن شده است)؛ از جمله:

۱) عشق همواره عشق به زیبایی وحسن و جمال است. به عبارتی، چراغ فروزان عشق از شعلهٔ زیبایی است که بر می‌افروزد و درخشنده و تابنده می‌ماند و جهان و جهانیان را طراوت و شادابی و نیز پویایی و حرکت می‌بخشد. و از آنجایی که در هر سه سنّت ذکر شده، زیبایی با خیر، نیک و خوب پیوندی وثیق دارد (و چه بسا یکسان است)، لذا می‌توان گفت که عشق همواره رو به سوی خیر دارد.

۲) عشق و زیبایی ذومراتب است؛ از عشق به زیبایی این جهانی تا عشق به زیبایی مطلق و راستین. زیبایی محسوس و مادی که متعلّق به عشق مجازی است، قادر است پایه و مبنایی شود برای رسیدن به اصل زیبایی که متعلّق به عشق حقیقی است که این متعلّق در افلاطون مثال خیر و نیز آگاتون است و در ابن سینا و سنّت عرفانی، حق جل جلاله که معشوق ازلی و ابدی است و جمال مطلق و زیباتر از هر آنچه که در خیال آید، و از اوست که عشق و زیبایی، همانند وجود، در سرتاسر هستی سریان می‌یابد.

٤) در هر سه سنّت ذکر شده، عاشق در مرحلهٔ فقر و نیازمندی است و معشوق که همان زیبایی مطلق است، در کمال غنا و بی‌نیازی. عاشق فقیر بالّذات است و معشوق غنی بالّذات.

۵) عشق با معرفت و دانایی نیز پیوند دارد. در آرای افلاطون، عشق و دانایی

یکی است و در آرای ابن سینا و سنّت عرفانی نیز فهم مراتب کمال و جمال حق تعالی، خود عامل عشق به اوست. اصولاً می توان چنین گفت که دانایی و معرفت، راه عشق را روشن می‌کند و چهرهٔ حقیقی و تابناک او را منکشف می‌سازد و عشق نیز مرتبت منزلتی است که دانایی را غنا می‌بخشد؛ عقلی که عرفا با آن از در مخالفت در آمده‌اند و به قربان کردنش حکم داده‌اند: «عقل را قربان کن اندر عشق دوست»، عقل حسابگر و گزافه گوست و الّا دانایی در وجه کلّی آن، لازمهٔ سفر روحانی عشق است.

و آخر سخن اینکه:

عشق آن زنده گزین کو باقی است　　وز شراب جان فزایت ساقی است

عشق آن بگزین که جمله انبیا　　یافتن از عشق او کار و کیا

تو مگو مارا بدان شه بار نیست　　با کریمان کارها دشوار نیست

منابع

۱ ـ ابن سینا، **اشارات و تنبیهات**، حسن ملکشاهی، سروش، ۱۳۸٦.

۲ ـ ــــــــ، **مجموعه رسائل؛ رساله در باب عشق**، ضیاالدّین درّی، تصحیح و توضیحات: سیّد محمود طاهری، آیت اشراق، ۱۳۸۸.

۳ ـ افلاطون، **فایدروس**، محمّدحسین لطفی، (دوره آثار)، خوارزمی، ۱۳۵۷.

٤ ـ ــــــــ، **مهمانی**، محمّدحسین لطفی، (دوره آثار، ج ۲)، خوارزمی، ۱۳۵۷.

۵ ـ جامی، عبدالرّحمن، **نفحات الانس**، دکتر محمود عابدی، سخن، ۱۳۹۰.

٦ ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، **ارزش میراث صوفیه**، امیرکبیر، ۱۳٦۹.

۷ ـ شیمل، آن ماری، **شکوه شمس**، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۸ ـ عطّار، **تذکرة الاولیا**، میرزا محمّدخان قزوینی، گنجینه، ۱۳۷۰.

۹ ـ گمپرتس، تئودور، **متفکّران یونانی**، محمّدحسین لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵.

۱۰ ـ مجلسی، محمّدباقر، **بحار الانوار**، ج ۸٤، بیروت، مؤسّسة الوفاء، ۱٤۰٤ ه. ق.

۱۱ـ مستملی، اسماعیل بن محمّد، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، محمّد روشن، ج ٤، تهران، اساطیر، ۱۳۸۷.
۱۲ـ میبدی، رشیدالدّین ابوالفضل، نوان خوان بزم صاحبدلان (گزیدهٔ کشف الاسرار و عدّة الابرار)، رضا انزابی‌نژاد، جامی، ۱۳۷۵.
۱۳ـ هجویری، کشف المحجوب، دکتر محمود عابدی، سروش، ۱۳۹۲.
۱٤ـ هاشمی‌نژاد، قاسم، سیبی و دو آینه؛ در مقامات و مناقب عارفان فَرَه‌مند، نشر مرکز، ۱۳۹۱.
۱۵ـ یگر، ورنر، پایدیا، ج ۲، ترجمه محمّدحسین لطفی، خوارزمی، ۱۳۷٦.

ره میخانه و مسجد کدام است؟

بحثی در چیستی بِنایی مانده از سدهٔ پنجم در ولایت زاوه[1]

دکتر مهرداد قیومی بیدهندی[2]

مهندس سینا سلطانی[3]

چکیده

بسیاری از بناهای ایران، در طی روزگاران، به سبب‌های گوناگـون از مـیان رفته، یا "نوع" آنها منقرض شده است. گاهی نیاز به نوعی از بنا منتفی یا مـرتفع شده و گاهی هم اصحاب قدرتْ وجود نوعی از بنا را برنتافته و آن را از میان برده است. خانقاه یکی از این انواع است و امروز کمتر چیزی از معماری خـانقاه در

---

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامهٔ سینا سلطانی در رشتهٔ مطالعات معماری ایران با عـنوان جسـتجویی برای شناخت معماری خانقاه در ایران: خراسان سدهٔ پنجم، به راهـنمایی دکـتر مـهرداد قـیومی بـیدهندی در دانشگاه شهید بهشتی است.

۲. استادیار دانشکدهٔ معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی: m-qayyoomi@sbu.ac.ir .

۳. سینا سلطانی، کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، پژوهشگر دانشنامهٔ تاریخ معماری ایرانشهر، soltanii.sina@gmail.com .

خاطرهٔ خاص و عام هست که بتوانند آن را بازبشناسند. تحقیق در جهت شناخت معماری خانقاه، منابع گوناگونی دارد. یک دسته از آنها منابع نوشتاری درجهٔ اوّل است؛ منبع دیگر آن آثار تاریخی‌ای است که یا نامی و انتسابی از خانقاه بودنشان در خاطره‌ها و منابع هست، یا به انواع دیگری چون مسجد و مقبره و مدرسه و حسینیه معروف است، یا بر سر نوع آنها اختلاف است. از تأمل در این هردو دسته منبع می‌توان ویژگی‌های اصلی معماری خانقاه را شناسایی کرد. به همین سبب است که تأمّل در بناهایی که در نوع آنها تردید است، اهمیتی خاص دارد. بنای معروف به "مسجد جامع رشت‌خوار"، در راه زاوه به خواف، در زمرهٔ این بناهاست. تحقیق‌هایی که دربارهٔ این بنا انجام گرفته، متّکی بر اصول معماری خانقاه و کاوش‌های باستان‌شناسی نبوده است. این مقاله متّکی به یافته‌هایی تازه دربارهٔ معماریِ خانقاه در خراسان سدهٔ پنجم و نیز برخی یافته‌های باستان‌شناختی است.

کاوش‌های اخیر باستان‌شناسی در اطراف بنای رشت‌خوار نشان می‌دهد که بنا در درون شهر قدیم رشت‌خوار یا در کرانهٔ غربی آن بوده است. کالبد بنا مرکّب است از دستگاه ورودی، صحن با حجره‌هایی گرداگرد آن، یک ایوان و یک گنبدخانه. در سمت چپ ایوان فضایی است که شاید درگذشته گنبدخانه‌ای قرینهٔ گنبدخانهٔ فعلی بوده است. محقّقان دربارهٔ تاریخ ساخت بنا توافق ندارند؛ از طریق بررسی آرای آنها و مقایسهٔ بنای رشت‌خوار و برخی فنون ساخت آن با بناهای مشابه و یافته‌های اخیر باستان‌شناسی می‌توان گفت بنای رشت‌خوار در حدود سدهٔ پنجم ساخته شده است و در دورهٔ تیموریان آن را تعمیر کرده‌اند و کتیبه‌ای به بنا افزوده‌اند.

محقّقان بر سر نوع این بنا اختلاف دارند. برخی آن را مسجد و برخی مدرسه

و برخی خانقاه خوانده‌اند؛ امّا هیچ‌یک از ایشان معیارشان را برای خانقاه خواندن یا نخواندن این بنا مشخص نکرده‌اند. بنا براین باید از راهی دیگر به بررسی نوع این بنا پرداخت: بررسی مناسبت ترکیب کالبدی بنا با کالبد و کارکرد خانقاه. اگر این بنا خانقاه باشد، باید با ویژگی‌های خانقاه مطابقت داشته باشد. بر اساس تحقیق نویسندگان مقالهٔ حاضر دربارهٔ معماری خانقاه، بنای رشت‌خوار با معماری خانقاه و سلسله مراتب کالبدی و کارکردی آن انطباق دارد. این انطباق نشان می‌دهد که به ظن قوی، بنای رشت‌خوار خانقاه است. به‌علاوه، این پرسش نیز پرسشی معتبر برای پژوهش‌های آتی است: آیا این خانقاه، خانقاه شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، عارف سدهٔ پنجم، است؟

اگر کسی از تاریخ فرهنگ ایران چندان نداند و فقط شماری از منابع مهم نوشتاری فارسی و عربی، به‌ویژه تاریخ‌نامه‌ها و متون حکایی، در اختیار او باشد و از او بخواهیم فهرستی از انواع بناهای نام‌برده در این متون تهیه کند، با کمال شگفتی درخواهد یافت که ناگهان از اوایل دورهٔ صفویّه به بعد، نام خانقاه از متون کمابیش حذف شده است. در مقابل، با نگاهی به متون تاریخ و ادبیات فارسی درمی‌یابیم که تا پیش از روزگار صفویان، خانقاه از بناهای اصلی عمومی در ایران‌زمین بوده است؛ بنایی در عِداد مسجد و مدرسه و گرمابه و مقبره. از حدود سدهٔ دهم هجری، به عللی که نیاز به تحقیق مستقل دارد، خانقاه‌ها را یا ویران کردند یا نام و کارشان را دگرگون ساختند؛ چندان‌که اندک خانقاه‌های باقی‌مانده به "تکیه" و "حسینیه" و مانند آن شهره شدند. چون رسوم صوفیان، به‌ویژه از اواخر دورهٔ صفویان به بعد، از متن جامعه برافتاد و صوفیان به حاشیه رانده شدند، خانقاه و کار و فایده و جایگاه و معماری آن از خاطرها رفت. در طی چند سده، دیگر نه مردم خواهان برپایی خانقاهی شدند و نه معماران رسم ساختن خانقاه را به

شاگردان خود آموختند؛ وکار به آنجا رسید که امروز باید معماری خانقاه را "معماری گم‌شده" نامید.

تاریخ‌پژوه معماری ایران برای دست یافتن به این معماری گم‌شده و پی بردن به جنبه‌های حیات مادی و معنوی آن ناگزیر است بیشتر بر منابع نوشتاری اتّکا کند؛ به‌ویژه به متون صوفیه و آداب خانقاه. اندک بناها یا محلّه‌ها و آبادی‌هایی هم هست که به نام خانقاه یا اجزای خانقاه معروف است؛ مانند خانقاه چلبی‌اوغلی در سلطانیه، مجموعهٔ بایزید بسطامی در بسطام، جماعت‌خانهٔ مولانا زین‌الدّین ابوبکر تایبادی در تایباد، محلّهٔ درخونگاه (احتمالاً "درِ خانقاه") در تهران، روستاهایی به نام خانقاه در میانه و زنجان و طوالش و ساوه و ....؛ از اینها گذشته، می‌شود احتمال داد که برخی از مقابر پیران صوفیه، در اصل، خانقاه ایشان بوده باشد؛[1] مانند مقبرهٔ ابوعبدالله گارلادانی (منار جنبان) در حومهٔ اصفهان. همچنین هستهٔ اوّلیهٔ مجموعه‌هایی که برگرد مقابر صوفیه تکوین یافته و مانده است، مانند مجموعهٔ بایزید بسطامی در بسطام و مجموعهٔ شاه نعمت‌الله ولیّ در ماهان، به ظنّ قوی خانقاه ایشان بوده است. بناهایی هم هست که گرچه نامی جز خانقاه دارد، نسبت آنها محقّق را به پرسش وامی‌دارد؛ مانند حسینیهٔ شاه‌ولیّ تفت. ادامهٔ حیات آداب خانقاهی در قالب‌هایی چون مراسم عزاداری محرّم در برخی از شهرهای ایران در مکان‌هایی چون تکیه‌ها (میدان‌ها)، در جاهایی چون میبد نیز به فهم برخی از وجوه حیات معنوی و مادی خانقاه راه می‌برد.

افزون بر اینها، برخی از بناهای پیش از صفویّه به دست ما رسیده است که محقّقان بر سر نوع آنها اختلاف دارند؛ برخی آنها را مدرسه و برخی مسجد و

---

۱. مثلاً ابوعلی دقّاق، عارف سدهٔ چهارم خراسان و استاد ابوالقاسم قشیری، را در خانقاهش در نیشابور دفن کردند. (نک: لطائف الاذکار للحضار و السفار فی مناسک والآداب، ص ۱۲۸).

برخی مقبره و چیزهای دیگر خوانده‌اند. محقق تاریخ معماری ایران باید این بناها را نیز در زمرهٔ منابع محتمل شناخت خانقاه بشمارد. یکی از آنها "بنای رشت‌خوار" است؛ واقع بر کنار روستایی به همین نام بر سر راه خواف به زاوه (تربت حیدریه). این بنا در فهرست آثار ملّی ایران به نام "مسجد جامع رشت‌خوار"[۱] ثبت شده است.

در متون قدیم، نشانی از این بنا یافت نشد. در روزگار جدید، این بنا از اوایل سدهٔ بیستم، محلّ توجّه مورّخان هنر و معماری ایران بوده است. نخستینِ ایشان ارنست دیتس[۲] (۱۸۷۸- ۱۹۶۱) اتریشی است که در کتاب **خُرازانیشه باودینک میلر**[۳] (آثار تاریخی خراسان) (۱۹۱۸) این بنا را با عنوان "خانقاه رِشخوار"[۴] به‌اختصار وصف کرد و نقشه‌ای خوب از آن منتشر کرد و دربارهٔ تاریخ احداثش بر مبنای تزیینات محراب نظر داد[۵]. دومین شخص، آندره گدار (۱۸۸۱- ۱۹۶۵)، باستان‌شناس فرانسوی، است. او در کتاب **آثار ایران** (۱۹۴۹) از این بنا با عنوان "خانقاه رشت‌خوار" یاد کرده، امّا دربارهٔ نوع بنا بیش از این سخنی نگفته است. گدار با تکیه بر تزیینات آجری بخش‌هایی از آن و مقایسه‌اش با بناهای مشابه پرداخته و آن را تاریخ‌گذاری کرده است[۶]. درک هیل و الگ گرابار در کتاب **معماری و تزیینات اسلامی** (۱۹۶۴) از این بنا با عنوان "مقبره"ای متّصل به خانقاه در منزلگاه رشت‌خوار یاد کرده‌اند و آن را متعلّق به سدهٔ پنجم / یازدهم یا

---

۱. به شمارهٔ ۱۳۴۳ و تاریخ ۱۳۵۵/۱۱/٤.

2. Ernst Diez

3. *Churasanische Baudenkmäler*

4. Chaneqah in Reschhar

5. Churasanische Baudenkmaler, p. 83.

٦. آثار ایران، ص ۱۸٤.

ششم / دوازدهم دانسته‌اند[۱]. لیزا گلمبک در مقاله‌ای (۱۹۷۲) از این بنا با عنوان مدرسه یا خانقاهی متعلّق به سدهٔ پنجم / یازدهم یا ششم / دوازدهم یادکرده است[۲]. تا پیش از سال ۱۳۵۵ش (۱۹۷٦)، هیچ‌کس این بنا را مسجد جامع نخوانده بود. در این سال، کارشناس سازمان حفاظت آثار ملّی که متولّی تهیهٔ پروندهٔ ثبت این بنا بود، آن را "مسجد جامع رشت‌خوار" خواند[۳]. در این پرونده، گزارشی ساده از وضع موجود بنا، مرمت‌های لازم، پلان وضع موجود بنا به تاریخ ۱۳۵۳ش (۱۹۷٤)، و پنج قطعه عکس بدون تاریخ و مأخذگرد آمده است (عکس‌ها قدیم‌تر از تاریخ تهیهٔ پرونده می‌نمایند). مهم‌ترین نکته‌های مذکور در این پرونده به شرح زیر است:

بنا به دورهٔ سلجوقیان تا خوارزمشاهیان تعلّق دارد؛ گنبد آن دو پوش است و پوش بیرونی آن فروریخته است؛ غسّالخانهٔ شهر در نزدیکی بنا قرار دارد[۴]. از آن به بعد، گویی این پرونده مرجع بیشتر نویسندگان ایرانی دربارهٔ این بنا شد و نام مسجد رشت‌خوار را، همراه با اوصاف دیگری که در این پرونده آمده است، تکرار کردند؛ از جمله در آگاهی‌نامه[۵]، **بناهای تاریخی خراسان**[٦] و تا حدودی در **جغرافیای تاریخی ولایت زاوه**[۷] و **مساجد خراسان**[۸].

نویسندهٔ **جغرافیای تاریخی ولایت زاوه** ظنّ انتساب این "مسجد" به پیش از

---

۱. معماری و تزیینات اسلامی، ص ۸۸.

2. Palace in Tepe..., p.33.

۳. پرونده ثبتی مسجد جامع رشت‌خوار به شمارهٔ ۱۳٤۳، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۵۵.

٤. همان.

۵. مسجد جامع رشت‌خوار تربت حیدریه.

٦. بناهای تاریخی خراسان، صص ۹٦، ۹۷.

۷. جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، صص ٤۰۰ـ٤۰۳.

۸. مساجد خراسان، ص ۵۲.

مغول را قویاً تأیید می‌کند[۱] و نویسندگان **مساجد خراسان** این "مسجد ـ مدرسهٔ دوایوانی" را متعلّق به دورهٔ خوارزمشاهیان، با تعمیراتی در دورهٔ تیموریان، می‌دانند و معتقدند در سوی دیگر ایوان نیز شبستانی بوده است که اکنون وجود ندارد[۲].

برنارد اوکین در تحقیق مفصّلش دربارهٔ معماری تیموری در خراسان، بیش از دیگران دربارهٔ این بنا مطالعه کرد. او بنا را در ژوئیهٔ ۱۹۷۵ (۱۳۵٤ش) و فوریهٔ ۱۹۷۷ (۱۳۵۵ش) از نزدیک معاینه کرد و نتایج تحقیق خود را در رسالهٔ دکتری‌اش ــ **معماری تیموری در خراسان** (۱۹۸۲) که در سال ۱۹۸۷ در قالب کتابی به همین نام به چاپ رسید[۳] ــ منتشر کرد. اوکین بنا را مسجدی متعلّق به دورهٔ تیموریان می‌داند که به شیوهٔ مساجد سلجوقی ساخته شده است.[۴]

پیش از این گفتیم که اگر بنایی متعلّق به پیش از صفویّه در ایران از حیث "نوع" آن محلّ تردید محقّقان تاریخ معماری باشد، باید تاریخ‌پژوه معماریِ خانقاه را برانگیزد و توجّه او را به خود جلب کند. با آنچه گفتیم، پیداست که بنای رشت‌خوار از این قبیل است. آنچه محقّقان را در خصوص نوع این بنا سردرگم کرده، نه فقط داوری‌های نادرست کارشناس تهیه‌کنندهٔ پروندهٔ ثبتی و نقشهٔ نادقیق او، بلکه بی‌اطّلاعی محقّقان از معماری خانقاه است. هر تاریخ‌پژوه معماری برای شناسایی بناها به گنجینهٔ بناهایی مراجعه می‌کند که پیش از آن، خود او یا محقّقان دیگر آن را می‌شناسند؛ و طبیعی است که معماری گم‌شدهٔ خانقاه در

---

۱. جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، ص ٤۰۳.

۲. مساجد خراسان، ص ۵۲.

3. *Timurid architecture in khurasan*, 1987, pp. 239-249.

٤. همان، صص ۲۳۹ـ۲٤۲: این پایان‌نامه بعداً، در سال ۱۹۸۷، در قالب کتابی با همین عنوان منتشر شد: ترجمهٔ فارسی آن نیز با عنوان معماری تیموری در خراسان در سال ۱۳۸٦ منتشر شد. در این مقاله از متن اصلی کتاب اوکین استفاده شده است.

گنجینهٔ بناهای شناختهٔ محقّقان تاریخ معماری ایران جایی نداشته باشد. برخی از ویژگی‌های معماری خانقاه از منابع نوشتاری به دست می‌آید. باید آن ویژگی‌ها را به آثار محتمل عرضه کرد و سنجید و کامل کرد و در مقابل، ویژگی‌هایی را که از شواهد مادّی خانقاه به دست می‌آید، به متون عرضه کرد و متون را با عنایت آنها بازخواند. خوشبختانه اخیراً چنین تحقیقی در خصوص معماری خانقاه در خراسان سدهٔ پنجم، یعنی روزگار قوام‌گرفتن خانقاه، انجام‌گرفته است[1]. در این تحقیق، ویژگی‌های اصلی معماری خانقاه در خراسان آن روزگار ذکر شده است و به واسطهٔ آن، دست‌کم می‌توان دربارهٔ خانقاه بودن یا نبودن بناهای مربوط به این منطقه و این برههٔ تاریخی داوری کرد. پیش از آن، لازم است با ویژگی‌های ذاتی و نسبی بنای رشت‌خوار آشنا شویم:

۱ ـ مکان استقرار

رشت‌خوار / رشخوار[2] کنونی تا چندی پیش مرکز بخش بود[3] و چند سالی است که رسماً شهر خوانده می‌شود. شهر فعلی چندان کهن نمی‌نماید؛ شواهد نوشتاری دربارهٔ محل رشت‌خوار کهن در دست نیست و شناخت آن نیاز به کاوش باستان‌شناختی دارد. مهم‌ترین گواه مادّی بر وجود آبادی‌ئی کهن در نزدیکی رشت‌خوار کنونی همین بنای مورد بحث ماست. نشستن رشت‌خوار بر کنار راه خواف به زاوه، که تا پیش از روزگار جدید از راه‌های مهم ایران‌زمین بود،

---

۱. جست‌وجویی برای شناخت معماری خانقاه در ایران.

۲. جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، ص ۱٤٦: در تداول محل، حرف "ت" حذف می‌شود و آن را رشخوار می‌گویند. این واژه را هم به فتح "ر" خوانده‌اند و هم به ضم و کسر آن. برخی از محقّقان ضمّ اوّل را صحیح‌تر می‌دانند؛ در مورد وجه تسمیهٔ رشت‌خوار، ن.ک. جغرافیای تاریخی تربت حیدریه؛ لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل رشخوار: در لغت‌نامهٔ دهخدا با فتح اوّل و حذف "ت" (رشخوار) ضبط شده است.

۳. فرهنگ جغرافیای ایران، ص ۵۰۱.

خود شاهدی دیگر است. این راه هرات را به نیشابور و خراسان را به بیرون آن، به قهستان و سیستان و هندوستان، می‌پیوست.

شواهد مادّی دیگر در بارهٔ این شهر از طریق کاوش سال ۱۳۹۱، به سرپرستی محمود طغرایی، در پیرامون بنای رشت‌خوار به دست آمده است[۱]. از این گزارش چنین به دست می‌آید که بنای رشت‌خوار در درون شهر قدیم رشت‌خوار یا در کرانهٔ غربی یا جنوب غربی آن بوده است.[۲]

۲ ـ ترکیب کالبدی بنای رشت‌خوار

بنای رشت‌خوار متشکّل است از یک گنبدخانه که ایوانی در جانب جنوب شرقی آن و صحنی کوچک در شمال‌شرقی آن دو قرار دارد. امروزه از صحن، جز ویرانه‌ای باقی نیست. گنبدخانه قاعده‌ای خشت‌وگلی دارد به ضلع ۹گز و ارتفاع ۷/۵گز، با گنبدی آجری به ارتفاع تقریبی ۵گز با طرح آجرکاری خفته‌راسته (تصویر ۱). در زیر گنبد، روزن‌هایی است که امروز فروریخته، و در منطقهٔ گذار آن ترمبه‌هایی ساده با تزیینات گچی با طرح خفته‌راسته است (تصویر ۲).

در بالای دیوارهای گنبدخانه، در زیر منطقهٔ گذار، کتیبه‌ای گچی است به خط ثلث و سطری کوفی در کرسی بالای آن. در دیوار قِبلی، محرابی است گچی به رنگ اخرایی، با تزیینات سادهٔ نقاشی روی گچ، که بر فراز آن نیز کتیبه‌ای است. گنبدخانه چهار مدخل دارد: یکی از صحن، یکی از حجره‌ای در کنج صحن، و دو

---

۱. طرح گمانه‌زنی و بررسی لایه‌های استقراری فضای پیرامونی مسجد جامع رشت‌خوار، صص ۳٤، ۳۵.

۲. اطّلاعات نویافتهٔ باستان‌شناسی در این تحقیق راه‌گشا بود و دست‌کم اطّلاعات تصویری دیتس را تحکیم کرد. این اطلاعات را باستان‌شناس محترم، آقای محمود طغرایی، در اختیارمان گذاشتند. از ایشان بسیار سپاسگزاریم.

تا از ایوان. ایوان به‌نسبت فراخ و بلند است، با پایه‌های خشتی و طاق آجری (تصاویر ۳و ٤ و ٥).

ایوان در میانهٔ جبههٔ جنوب‌غربی (قِبلی) صحن قرار دارد. به قرینهٔ گنبدخانه در سوی دیگر ایوان ویرانه‌های فضایی دیگر است. آنچه از این فضا در نقشهٔ نادقیق پروندهٔ ثبتی درج شده، قابل اعتماد نیست؛[1] امّا از نقشهٔ دیتس پیداست که اینجا فضایی مستطیل‌شکل بوده که احتمالاً به بیرون، در داشته است. در کاوش‌های باستان‌شناختی سال ۱۳۹۱، پایهٔ دیوارهای دیگر فضاهای پیرامون صحن و نیز مدخل آن معلوم شده است (تصویر ۷). پیداست که صحنْ مربع‌شکل بوده، به ضلع تقریبی هجده‌گز (تصویر ۸). مدخل آن سردری بوده است تقریباً در وسط جبههٔ شمال‌شرقی، روبه‌روی ایوان.[2] در دو جبههٔ جنوب‌شرقی و شمال‌غربی صحن و نیز در دو سوی سردر، حجره‌هایی قرار داشته که بیشتر آنها از بین رفته است. بنا براین، ایوان در صدر صحن، سردر در روبه‌روی ایوان، و حجره‌ها در دو ضلع دیگر صحن واقع بوده است.

نقشهٔ حاصل از کاوش‌های باستان‌شناختی (تصویر ۸) صحّت نقشهٔ سال ۱۹۱۸ ارنست دیتس (تصویر ٥)[3] را تأیید می‌کند و از تطبیق این دو نقشه، اطلاعات بیشتری از کالبد بنا به دست می‌آید. مطابق این نقشه‌ها، گنبدخانه چهار مدخل دارد: یکی از داخل حجرهٔ مجارو، دیگری از صحن، و دو مدخل از درون ایوان. گنبدخانه و ایوان هرکدام یک محراب دارد. از تصاویر حفاری‌ها (تصویر

۱. بناهای تاریخی خراسان، ص ٩٦ و مساجد خراسان، ص ٥٢: این نقشه، با آنکه خطاهای فاحش در اندازه‌ها و جهت‌گیری دارد، در بیشتر منابع فارسی که از این بنا یاد کرده‌اند، تکرار شده است.

۲. مساجد خراسان، ص ٥٢: سخن لباف خانیکی و صابر مقدم که گفته‌اند: این یکی هم ایوان است، نه سردر، و این بنا مسجدی است دوایوانی متّکی بر هیچ شاهدی نیست و آشکارا نادرست است.

3. *Churasanische Baudenkmaler*, p. 83.

۷) پیداست که تراز صحنْ پایین‌تر از محوطّهٔ بیرون بناست و این اختلاف تراز را در دالان کوتاهی مستهلک کرده‌اند که از سردر آغاز می‌شود و به صحن می‌انجامد.

در مرمّت امروزی بنا، درکنار ایوان، ایوانچه‌ای کم‌عمق هست که به فضایی نسبتاً بزرگ درکنج جنوبی بنا راه می‌برد (تصویر ۹). این فضا مطابق نقشهٔ دیتس (تصویر ۵) فضای واحدِ کشیده‌ای است که به بیرون بنا راه دارد و مطابق پروندهٔ ثبتی، متشکّل از سه حجرهٔ تودرتوست. (تصویر ٦) دیتس در ۱۹۱۸ احتمال می‌دهد که آنجا غذاخوری یا اصطبل بوده باشد[۱]. در درون ایوان، در دیوار بین ایوان و آن فضا، دو فرورفتگی است که شاید مدخل ایوان به آن فضا بوده باشد[۲]. بقایای پاکار چفته‌ای درکنار چفتهٔ ایوان نیز مؤیّد وجود چنین فضایی است. به نظر اوکین، ممکن است این فضا گنبدخانه‌ای قرینهٔ گنبدخانهٔ کنونی بوده و ایوان در میان آن دو قرار داشته است[۳]. در پروندهٔ ثبتی بنا مربوط به سال ۱۳۵۵، این فضا را شبستانی به طول ١٤ و عرض ۷ متر خوانده‌اند و همین قول در **بناهای تاریخی خراسان** و **جغرافیای تاریخی ولایت زاوه** تکرار شده است. اظهار نظر دربارهٔ این فضا بدون مطالعهٔ باستان‌شناختی دشوار است؛ امّا با دقّت در عکس سال ۱۹۷۵ اوکین (تصویر ۳)، بقایای پاطاقی در این قسمت، درکنار طاق ایوان، دیده می‌شود که شاید پاطاق طاقی بلند در آن فضا بوده باشد. در یکی از عکس‌های بی‌تاریخ پروندهٔ ثبتی (تصویر ۱۰) نیز نمای بیرون این فضا دیده می‌شود؛ سردری کهن که به این فضا راه می‌برد و احتمال اصطبل بودن آن را قوّت می‌بخشد.

---

۱. همانجا.

2. *Timurid architecture in khurasan*, 1987, p. 239.

۳. همانجا.

پیداست که در جایی که بنا مدخلی دارد، لابد معبری یا جلوخانی هست. بنابراین، در جلو سردر اصلی بنا و نیز سردر اخیر معبر یا جلوخان بوده است و همین جنبه‌هایی از طرح استقرار بنا را آشکار می‌کند. چنانکه یاد شد، یافته‌های باستان‌شناختی بر مجاورت بنا با شهر قدیم رشت‌خوار در سدهٔ پنجم یا ششم از سمت جنوب شرقی، و سده‌های هفتم و نهم در جانب شمال شرقی بنا دلالت می‌کند. چون سردر بنا در جانب شمال آن قرار دارد، احتمال می‌رود که در این مکان، در جلو سردر جلوخانی بوده و بنا را به پیرامون می‌پیوسته است. از سردر کوچک واقع در ضلع جنوب شرقی بنا هم می‌شود حدس زد که در آن جانب نیز معبری بوده است. جنبهٔ دیگر از طرح استقرار بنا از قسمت پشت حجره‌های ضلع شمال‌غربی آشکار می‌شود. از فرورفتگی پشت حجره‌های این جبهه در نقشهٔ باستان‌شناسی معلوم می‌شود که پیش از احداث بنا، در سمت شمال‌غربی آن بنایی دیگر وجود داشته و معمار ناگزیر آن را در طرح منظور کرده است. یکی دیگر از جنبه‌های مهم مربوط به استقرار بنا، جهت‌گیری آن است.[1] با دقّت در تصاویر ماهواره‌ای بنا معلوم می‌شود که محراب‌ها رو به قبله (جنوب‌غربی) است و کلّ بنا نیز به‌درستی به سمت قبله استقرار یافته است. جهت قبله شاهد ارزنده‌ای در تشخیص مذهب فقهی غالب در روزگار احداث بنا در این محلّ است.

۳ ـ تاریخ‌گذاری

معمولاً نخستین شاهد برای مورّخ معماری در تاریخ‌گذاری بنا، کتیبه است. این بنا دو کتیبه دارد، امّا فقط یکی از آنها تاریخ‌دار است: کتیبه‌ای گچی و

---

۱. متأسّفانه جهتی که در نقشهٔ پروندهٔ ثبتی جهت شمال معرّفی شده است، در حدود ۷۰ درجه خطا دارد.

برجسته، بر دوالی که بر گرد قاعدهٔ گنبدخانه، بر فراز آن، می‌گردد. این کتیبه حاوی آیاتی است از آغاز سورهٔ فتح به خط ثلث که به تاریخ ختم می‌شود. این تاریخ امروزه به‌درستی خوانده نمی‌شود. احتمالاً کتیبه در یک سده پیش که دیتس آن را دید، خواناتر بود امّا متأسفانه دیتس از آن سخنی نگفته است (شگفت اینکه عکس‌های او از فضای داخلی گنبدخانه هم بر اثر حادثه‌ای از میان رفت)[1]. گدار تاریخ را ۸۳۵ ق ذکر کرده[2]؛ امّا عدد ۸۳۵ به‌هیچ‌وجه با حروفی که از تاریخ کتیبه به‌جامانده، وفق نمی‌کند. او در کنار سال قمری یادشده، برابر میلادی آن را ۱۴۵۴- ۱۴۵۵ ذکر کرده است. این دو سال با ۸۳۵ مقارن نیست؛ بلکه برابر است با سال ۸۵۹ ق و این سال کاملاً بر متن کتیبه وفق می‌کند. بنابراین، به ظنّ قوی، تاریخی که گدار خوانده، ۸۵۹ بوده و او یا ویراستار کتاب، بعدها در تحریر یا تبدیل تاریخ خطا کرده‌اند.

از روی وضع موجود و نیز کهن‌ترین عکس‌های موجود از کتیبه، یعنی عکس‌های برنارد اوکین (انتشار در ۱۹۸۲)[3] (تصویر ۱۱)، کلمات "تسع" و "خمـ" و "ـمائة" در کتیبه کمابیش قابل تشخیص است. بر این اساس، شاید دو رقم آخر تاریخ "تسع و خمسون" (۵۹) باشد. رقم صدگان کتیبه روشن نیست؛ امّا اینکه گدار در حدود شصت سال پیش و اوکین در حدود سی سال پیش آن را هشتصد خوانده‌اند، "ثمانمائه" را از دیگر احتمالات (ستمائه و سبعمائه) قوی‌تر می‌کند. بنا بر این، تاریخ کتیبه به ظنّ قوی ۸۵۹ است، مقارن با روزگار تیموریان. این تاریخ کتیبه است؛ امّا اینکه تاریخ کتیبه همان تاریخ بنا باشد، محلّ چون‌وچراست. گدار و اوکین، هردو تاریخ ساخت بنا را همان تاریخ کتیبه می‌دانند و معتقدند این بنا به

1. *Churasanische Baudenkmaler*, p. 83.
2. *Khorasan, Athar-e-Iran...*, p. 15.
۳. این تاریخ دفاع او از پایان‌نامه‌اش در دانشگاه ادینبورو در بریتانیاست.

دورۀ تیموریان تعلّق دارد. در آینده در این‌باره داوری خواهیم کرد.

بنا کتیبۀ دیگری هم دارد: کتیبه‌ای به خط ثلث ساده (نزدیک به نسخ) و بدون تاریخ، با این متن: «عمل استاد عبدالله ابن استاد مسافر ابن[...]بادی[۱] و ابنه احمد» (تصویر ۱۳)، که گویا نام سازندۀ محراب است و محراب آشکارا متأخّر بر بناست و چیزی از تاریخ بنا را بر ما آشکار نمی‌کند.

حال باید ببینیم که آیا تاریخ کتیبۀ زیر گنبد با شواهد سبکی بنا مطابقت دارد. اتّکای دیتس بر محراب بنا و قول به اینکه این بنا به سدۀ یازدهم یا دوازدهم هجری تعلّق دارد، موجّه نیست.[۲] گلمبک، بدون ذکر دلیلی بنا را متعلّق به سدۀ ششم هجری می‌داند.[۳] در نوشته‌های محقّقان ایرانی دربارۀ بنا، دورۀ سلجوقیان[۴] و پیش از حملۀ مغول[۵] و سدۀ هفتم و نهم و دورۀ خوارزمشاهیان[۶] و مجموعۀ دوره‌های سلجوقیان و خوارزمشاهیان و تیموریان ذکر شده است[۷]. گلمبک و ویلبر این بنا را در شمار بناهای دورۀ تیموریان ذکر نکرده‌اند[۸]؛ امّا اوکین بر تیموری بودن بنا اصرار می‌کند[۹].

به نظر اوکین، بنا را در همان حوالی تاریخ کتیبه، یعنی در سدۀ نهم در دورۀ تیموریان، ساخته‌اند؛ زیرا اگر چنین نباشد لازم می‌آید که کتیبه را بعداً به بنا افزوده باشند، در حالی که شواهدی از چنین افزودنی درکار نیست و در زیر کتیبه چیزی

---

۱. بعید نیست که این کلمه صورتی از "تایبادی" یا "کلبادی" باشد.

2. *Churasanische Baudenkmaler*, p. 83.

3. palace in Tepe..., p. 33.

۴. بناهای تاریخی خراسان، ص ۹۷.

۵. جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، ص ۴۰۳.

۶. مساجد خراسان، ص ۵۲.

۷. پرونده ثبتی مسجد جامع رشتخوار به شمارۀ ۱۳۴۳، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۵۵.

۸. معماری تیموری در ایران و توران.

9. *Timurid architecture in Khurasan*, 1987, p. 241.

از تزیینات کهن‌تر یافت نشده است. دومین دلیل او این است که نقش خفته راستهٔ گچی داخل ترمبه‌های گنبد، تزیینی و افزودنی است، امّا تزیینات در دورهٔ سلجوقیان سازه‌ای بوده و در آن دوره تزیین افزودنی معمول نبوده است. سومین دلیل او این است که بسیاری از وزیران و حامیان معماری در دورهٔ تیموریان از ناحیهٔ خواف برخاسته بودند و در این منطقه ساخت‌وسازکردند و احتمالاً همان‌ها این بنا را در رشت‌خوار ساختند. البته او متوجه است که سبک معماری بنا بیشتر سلجوقی است و برای حلّ این تعارض، می‌گوید این بنا را در دورهٔ تیموریان با الهام از معماری سلجوقی ساخته‌اند[۱]. دلیل نخست او استوار نیست؛ زیرا ممکن است بنا را در دورهٔ سلجوقیان ساخته باشند و در محلی که بعدها کتیبهٔ تیموری را به آن افزودند، اصلاً تزیینی نکرده باشند. به عبارت دیگر، در دورهٔ تیموریان که کتیبه را می‌ساختند، اصلاً در محل آن کتیبه تزیینی از پیش وجود نداشت تا بخواهند آن را بپوشانند.دلیل دوم او نیز موجّه نیست؛ زیرا اولاً ممکن است در دورهٔ تیموریان آمودگچی ترمبه‌ها را به بنای سلجوقی افزوده باشند؛ ثانیاً مشابه همین تزیین به صورت سازه‌ای در بدنهٔ آجری گنبد به‌کار رفته است (تصویر ۱٤)؛ ثالثاً آجرکاری خفته‌راسته در دیواره‌های مقبرهٔ ارسلان جاذب، متعلّق به دورهٔ غزنویان (سدهٔ پنجم هجری)، سازه‌ای نیست (تصویر ۱۵) و نشان می‌دهد که فرض اساس اوکین نادرست است. سومین دلیل نیز موجه نیست؛ زیرا هیچ بعید نیست که وزیران خوافی بنایی راکه از پیش در رشت‌خوار وجود داشته است، در سال ۸۵۹ تعمیرکرده و عناصری به آن افزوده باشند.

آندره گدار پیش از اوکین به آجرکاری خفته‌راستهٔ این بنا پرداخته و آن را مشابه بخش‌هایی از رباط شرف (قبل از ٥٤٩)،گنبد مقبرهٔ ارسلان جاذب (سدهٔ

---

۱. همانجا.

پنجم)، مقبرهٔ شاه سنجان در سنگان بالا (پیش از سدهٔ هفتم) و مسجد گنبد[۱] (۵۳۵) در سنگان پایین، نظامیهٔ خرگرد (سدهٔ پنجم) و مسجد جامع گناباد (٦۰۹) یافته است. به نظر او این نوع آجرکاری در همهٔ ادوار تاریخی در خراسان معمول بوده است و نمی‌توان آن را مبنای تاریخ‌گذاری بنا قرار داد[۲]. از جست‌وجو در آرای گدار چنین به دست می‌آید که مستند سخن او دربارهٔ تداول این نوع آجرکاری در ادوار گوناگون، چیزی جز همین بنای رشت‌خوار نیست. به عبارت دیگر، گدار از روی کتیبهٔ این بنا، تعلّق آن به دورهٔ تیموریان را مسلّم شمرده و چون آن طرح آجری را در چنین بنای تیموری یافته، به عمومیت داشتن چنین طرحی فتوا داده است. پیش‌تر دیدیم که یکی شمردن تاریخ بنا با تاریخ کتیبه وجهی ندارد؛ بنا براین، این قول گدار فاقد مبنایی استوار است. یگانه شاهد او برای اینکه چنین طرحی در خراسان پس از مغول هم به‌کار رفته است، همین بنای رشت‌خوار است. پس اتّکا به این بنا برای تاریخ‌گذاری خودش موجّه نیست. شیوهٔ ساخت گنبد و آجرکاری خفته‌راسته و گوشه‌سازی آن به مزار شاه‌سنجان در سنگان بالا (در نزدیکی رشت‌خوار) (تصویر ١٦) و مسجد گنبد در سنگان پایین (در نزدیکی خواف) (تصویر ١٧)، و شیوهٔ آجرکاری گنبد مقبرهٔ ارسلان جاذب، در سنگ‌بست (در بین راه مشهد ـ فریمان)، شباهت دارد.[۳] برخی تزیینات روی دیوارهای بنا (تصویر ١٨) و داخل گوشه‌سازی‌ها (تصویر ١٤) هم با تزیینات

---

۱. نصرت‌الله مشکوتی، در کتاب فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، مسجد گنبد را به اوایل دورهٔ صفاریان (سدهٔ سوم) نسبت می‌دهد. با توجّه به اینکه او دو بنای سنگان پایین و بالا را خلط کرده است، نمی‌توان به این قول اعتماد و اکتفا کرد؛ امّا با توجّه به شباهتی که این هردو بنا با بنای رشت‌خوار دارد، این قول قابل تأمّل است و ظنّ انتساب بنای رشت‌خوار را به روزگار پیش از مغول قوّت می‌دهد. (ن. ک. فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، ص ۱۰۰).

۲. آثار ایران، صص ۱۸۲ ـ ۱۸۳.

۳. هر دو خفته‌راسته است، امّا در شیوهٔ اجرا و طرح نهایی تفاوت دارند.

دیوارهای زیر گنبد مقبرۀ ارسلان جاذب (تصویر ۱۵) تطبیق می‌کند. مقبرۀ ارسلان جاذب متعلق به دورۀ غزنویان (سدۀ پنجم) است.[۱]

شیوۀ ساخت گنبد و تزیینات آجرکاری بر تعلّق این بنا به دورۀ پیش از مغول، به‌ویژه سدۀ پنجم دلالت می‌کند. نتایج کاوش‌های باستان‌شناسی نیز بر استقرار در این محل در سده‌های پنجم و ششم دلالت می‌کند[۲]. به ظنّ قوی، بنا را در حدود سدۀ پنجم هجری با خشت و گل ساختند. در دورۀ تیموریان، در سال ۸۵۹ ق، احتمالاً گنبد و طاق ایوان را تعمیر کردند و کتیبۀ گنبدخانه را به بنا افزودند؛ مدّتی بعد محراب گنبدخانه را ساخته و آراستند.

۴ ـ نوع بنا

پیش‌تر گفتیم که بنا بر شواهد تاریخی، اگر کارکرد اصیل بنایی کهن که به مسجد یا حسینیه یا مزار و مانند اینها معروف است، محرز نباشد، پرسش از خانقاه بودن آن، به‌ویژه در مرکز تصوّف ایران یعنی خراسان بزرگ، پرسشی بجاست. بنای رشت‌خوار بی‌گمان در این زمره است. دربارۀ این بنا، متن درجۀ اوّل به دست ما نرسیده، امّا در قدیم‌ترین متن درجۀ دوم، یعنی کتاب ارنست دیتس در ۱۹۱۸، خانقاه خوانده شده است. قدیم‌ترین متن درجۀ دوم که در آن این بنا را مسجد خوانده‌اند، پروندۀ ثبتی بنا، مورّخ ۱۳۵۵ (۱۹۷۶) و نقشۀ مندرج در این پرونده، مورّخ ۱۳۵۳ش (۱۹۷۴) است. این نقشه در نهایت بی‌دقّتی ترسیم شده و

---

۱. آجرکاری گنبد بنای رشت‌خوار و تزیینات گچی گوشه‌سازی‌ها، به داخل گنبد مسجد جامع خواف هم بسیار شبیه است؛ آن‌قدر که اوکین این دو بنا را ساختۀ یک معمار می‌داند. گنبد مسجد جامع خواف کتیبه‌ای ندارد که تاریخ آن را مشخص کند. اوکین با توجه به شباهت این دو گنبدخانه و بر اساس تاریخ کتیبۀ بنای رشت‌خوار، مسجد جامع خواف را هم بنایی از دورۀ تیموریان دانسته است. بنا بر آنچه گفتیم، این فرض درست نیست.

۲. طرح گمانه‌زنی و بررسی لایه‌های استقراری فضای پیرامونی مسجد جامع رشت‌خوار، ص ۳۵.

مندرجات پرونده نیز مبتنی بر تحقیق نیست.

دیتس قاعدتاً نام خانقاه را از اهالی شنیده بود؛ زیرا سخن خود دربارهٔ بنا را با عنوان "خانقاه رِشخوار" آغاز و سپس در خانقاه بودن آن چون‌وچرا می‌کند و در نهایت دوباره به این قول بازمی‌گردد که این بنا خانقاه است؛ گرچه طرحش شباهتی به خانقاه تربت جام ندارد[1]. کسانی به‌قطع گفته‌اند که این بنا خانقاه نیست، امّا هیچ دلیلی برای رأی خود نیاورده‌اند[2]. این سخن ایشان هم که این بنا مسجد ـ مدرسهٔ دوایوانی با شالودهٔ خوارزمشاهی است، مبنایی ندارد؛ زیرا مسجد بودن آن محرز نیست تا چه رسد به الگوی طرح و دوایوانی بودن آن. ایشان سردر بنا را ایوان شمرده و حکم به دوایوانی بودن بنا داده‌اند. قول به مدرسه بودن اینجا هم با اتّکا به وجود حجره است. در واقع فرض را بر این گرفته‌اند که بنای گنبدینْ مسجد است و بنای حجره‌دارْ مقبره است و بنایی که هم گنبد داشته باشد و هم حجره، ترکیبی است از این دو. اوکین می‌گوید: اگر اینجا خانقاه بود، بایستی حجره‌ها مثل کاروان‌سرا پیرامون صحن استقرار می‌یافت؛ امّا نمی‌گوید که این الگوی ثابت برای خانقاه را از کجا به دست آورده است[3]. آنچه در خصوص حجره‌ها می‌گوید، یکسره ناموجّه است. خانقاه کاروان‌سرا نیست و لزومی ندارد که حجره‌های محل اقامت صوفیانِ مجاور و مسافر مانند حجره‌های کاروان‌سرا باشد.

اگر این بنا خانقاه باشد، باید با ویژگی‌های خانقاه در خراسان روزگار خود مطابقت داشته باشد. گفتیم که این بنا در سدهٔ پنجم یا ششم ساخته شده است. عناصر مقوّم خانقاه در خراسان آن روزگار عبارت است است از: دستگاه ورودی، صحن، تعدادی حجره در اطراف صحن برای اقامت صوفیان و شیخ،

1. *Churasanische Baudenkmaler*, p. 84.

۲. مساجد خراسان، ص ۵۲.

3. *Timurid architecture in Khurasan*, 1987, p. 241.

یک ایوان (صفه)، جماعت‌خانه (به صورت گنبدخانه) و مَرافق (فضاهای خدماتی) چون خزینه و مطبخ و آبریزگاه. دستگاه ورودی خانقاه‌ها جلوخان و سپس سردری دارد که به واسطهٔ بالان (دالان) به صحن راه می‌برد. صحن خانقاه واسطهٔ ارتباط اجزای خانقاه است و همهٔ فضاها مستقیماً به صحن مرتبط‌اند؛ مگر گنبدخانه که ارتباطش با صحن معمولاً به واسطهٔ فضایی دیگر است. خانقاه یک ایوان مشرف به صحن دارد که گاهی واسطهٔ ارتباط گنبدخانه (جماعت‌خانه) با صحن است. صحن عرصهٔ عمومی خانقاه است؛ جایی است که جز اهل خانقاه هم در آن اجازهٔ حضور دارند.ایوان (صفّه) عرصهٔ نیمه عمومی است، جای خانقاهیان است، شیخ خانقاه در آن مجلس می‌گوید و حاضران در صحن او را می‌بینند و سخنش را می‌شنوند. جماعت‌خانه و حجره‌ها عرصهٔ خصوصی خانقاه است که فقط خانقاهیان در آن‌جایند؛ جماعت‌خانه برای ورد و ذکر و فکر و زاویه‌نشینی و سماع و حجره‌ها برای اقامت[1].

بنای رشت‌خوار همهٔ این عناصر را دارد: دستگاه ورودی، شامل سردر و دالان و درگاه و ایوانی کوچک در میانهٔ شمالی صحن، صحن، گنبدخانه‌ای که جماعت‌خانه بوده است و حجره‌هایی در پیرامون صحن. فضای بزرگ واقع در جانب جنوب‌شرقی ایوان، قرینهٔ گنبدخانه، شاید مسجدخانه بوده باشد یا مکان مَرافق خانقاه. جماعت‌خانه نه در میانهٔ صحن، بلکه در کنار آن، به صحن مرتبط است، امّا از صفّه نیز دو مدخل به گنبدخانه گشوده می‌شود. در این صورت احتمالاً در وقت سماع، درِ گنبدخانه از صحن را می‌بستند و از مدخل‌های ایوان رفت‌و آمد می‌کردند. آخرین حجرهٔ جانب غربی حیاط نیز به گنبدخانه راه دارد که احتمالاً زاویه‌خانهٔ شیخ خانقاه بوده است. پس از گنبدخانه، مهم‌ترین و قوی‌ترین فضا در

---

۱. جست‌وجویی برای شناخت معماری خانقاه در ایران، صص ۸۴ـ۹۷.

این بنا، همچون دیگر خانقاه‌ها، صفّه (ایوان) است. صفّه جایی است که در هنگام وعظ و مجلس‌گویی در آن تخت می‌نهادند و شیخ خانقاه، یا شیخی دیگر که او به خانقاه می‌خواند، در آنجا مجلس می‌گفتند. صوفیان و دیگر مردم در صفّه و صحن گرد می‌آمدند و زنان بر بام‌های دو جانب صحن می‌نشستند و گوش فرا می‌دادند. در وقتی که مجلس نبود، صفه محل نشست و ذکر و ورد اهل خانقاه بود[1].

۵ ـ شیخ خانقاه

اگر بنای رشت‌خوار خانقاه بوده، شیخ آن چه کسی بوده است؟ در نبود شواهد متنی و مادّی، اظهار نظر در این باره دشوار است. برای تقرّب به این موضوع باید به جستجوی تاریخ برآمد؛ در پی آن مشایخ صوفیه که نشانی از ایشان در حوالی این مکان و در دورهٔ ساخت این بنا در دست است. در نزدیکی خانقاه رشت‌خوار، در حومهٔ زاوه (تربت حیدریه)، مقبرهٔ یکی از مشایخ بزرگ صوفیه واقع است؛ مزار شیخ ابوالقاسم گرّکانی (۳۸۰- ٤٦۹ق). بنا بر برخی از مآخذ، مزار شیخ ابوالقاسم در طوس است[2]؛ امّا این مکان در نزدیکی زاوه نیز از قدیم به مزار شیخ معروف بوده است. با این حساب، پرسش از نسبت خانقاه رشت‌خوار با شیخ صاحب مزاری که در نزدیکی آن است، پرسشی است موجّه و شایستهٔ تأمّل و تحقیق: آیا خانقاه رشت‌خوار خانقاه شیخ ابوالقاسم گرّکانی است؟

---

۱. همان، صص ٦٦ ـ ٦٨ و ٨٦.

۲. مهمان‌نامهٔ بخارا، ص ۱۳۵۰: دکتر شفیعی کدکنی طوس را محلّ زندگی و خانقاه و دویرهٔ شیخ ابوالقاسم گرّکانی می‌دانند. (ن.ک: تعلیقات اسرارالتوحید، ج ۲، ص ٦۷۷).

منابع

۱ ـ ابو جعفر شمس الدّین محمّد بن عمر بن عبدالعزیز بن مازه، **لطائف الاذکار للحضار و السفار فی مناسک و الآداب**، تصحیح و حواشی: رسول جعفریان، نشر علم، تهران، ۱۳۹۲.

۲ ـ اکین، برنارد، **معماری تیموری در خراسان**، ترجمه: علی آخشینی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸٦.

۳ ـ سازمان میراث فرهنگی، **پروندهٔ ثبتی مسجد جامع رشت‌خوار به شمارهٔ ۱۳۴۳**، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی، شمارهٔ ثبتی ۱۳٤۳، ۱۳۵۵.

٤ ـ بی‌نام، "**مسجد جامع رشت‌خوار تربت حیدریه**"، **آگاهی‌نامه**، ش ۱۸، ۱۳۵٦، [خرداد ۲۵۳٦].

۵ ـ جعفریان، رسول، **صفویّه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.

٦ ـ خادمیان، کاظم و دیگران، **فرهنگ جغرافیایی ایران: خراسان**، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۰.

۷ ـ خسروی، محمّدرضا، **جغرافیای تاریخی ولایت زاوه**، آستان قدس

رضوی، مشهد، ۱۳٦٦.

۸ـ ـــــــــــــ، جغرافیای تاریخی تربت حیدریه (زاوه باستان)، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷.

۹ـ سلطانی، سینا، جستجویی برای شناخت معماری خانقاه در ایران: خراسان سدهٔ پنجم، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد مطالعات معماری ایران، استاد راهنما: دکتر مهرداد قیومی بیدهندی، دانشکدهٔ معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، بهمن ۱۳۹۱.

۱۰ـ شفیعی کدکنی، محمّدرضا، تعلیقات اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، ج۲، در: محمّد بن منوّر، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات: محمّدرضا شفیعی کدکنی، ۲ ج، آگه، تهران، ۱۳۸۹.

۱۱ـ طغرایی، محمود، «طرح گمانه‌زنی و بررسی لایه‌های استقراری فضای پیرامونی مسجد جامع رشت‌خوار» (گزارش باستان شناسی)، میراث فرهنگی خراسان رضوی، ۱۳۹۱، [منتشر نشده].

۱۲ـ فضل الله بن روزبهان خنجی، مهمان‌نامهٔ بخارا، به اهتمام منوچهر ستوده، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸٤.

۱۳ـ کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، طهوری، تهران، ۱۳۸۹.

۱٤ـ گدار، آندره و دیگران، آثار ایران، ترجمه: ابوالحسن سروقد مقدم، ٤ ج، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۵.

۱۵ـ گلمبک، لیزا و دونالد ویلبر، معماری تیموری در ایران و توران، ترجمه: کرامت الله افسر و محمّد یوسف کیانی، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۷٤.

۱٦ـ لباف خانیکی، رجبعلی و فرامرز صابر مقدم، مساجد خراسان از آغاز تا دوران معاصر، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.

۱۷ـ مشکوتی، نصرت‌الله، **فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران**، سازمان ملّی حفاظت آثار باستانی، بی‌جا، تهران، ۱۳۴۹.

۱۸ـ مقری، علی اصغر (۱۳۵۹)، **بناهای تاریخی خراسان**، ادارهٔ کل فرهنگ خراسان، مشهد، ۱۳۵۹.

۱۹ـ هیل، درک و الگ گرابار (۱۳۷۵)، **معماری و تزیینات اسلامی**، ترجمهٔ مهرداد وحدتی دانشمند، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

20 - Diez, Ernst, *Churasanische Baudenkmaler*, Reimer, Berlin, 1918.

21 - Godard, Andre, *"Khorāsān", Athare- e Iran: Annales du service arecheologique de l'Iran*, Fascicule I, Tombe IV, Haarlem, Pay-bas: pp. 7-150,1949.

22 - Golombek, L., "*Palace in a Tepe: life returns to a Persian chateau*," rotunda 5/1: pp. 31-41,1972.

23 - O'kane, Bernard, *Timurid architecture in Khurasan*, Costa Mesa, Mazdâ Publishers in association with Undena Publications, Calif.,U.S.A,1987.

24 - ______________ , ________________________ , PhD Thesis, University of Edinburgh, 1982.

تصویر ۱ـگنبدخانۀ بنای رشت‌خوار، نمای از بیرون.

منبع: بی‌نام، ۱۳۵۵

تصویر ۲ـداخل گنبدخانۀ بنای رشت‌خوار

منبع: O'Kane, 1987, (27.6)

تصویر ۳ـ نمای بنای از جنوب

منبع: O'Kane, 1987, (27.1)

تصویر ٤ ـ ایوان و گنبدخانهٔ بنای رشتخوار

منبع: O'Kane, 1987, (27.2)

تصویر ۵ ـ پلان مربوط به سال ۱۹۱۸/۱۲۹۷ بنای رشت‌خوار

منبع: Diez, 1918, 83

تصویر ٦ ـ پلان مربوط به سال ۱۳۵۳ بنای رشت‌خوار

منبع: بی‌نام، ۱۳۵۵

تصاویر ۷ـ حین حفاری صحن بنای رشت‌خوار، مربوط به قسمت ورودی

منبع: محمود طغرایی

تصویر ۸ـ باز ترسیم پلان "بازسازی" بنای رشت‌خوار

منبع: محمود طغرایی

تصویر ۹ـ نمای گنبد و ایوان بنای رشت‌خوار

عکس از: محمود طغرایی

تصویر ۱۰ـ نمای بنای رشت‌خوار از شمال شرق

منبع: بی‌نام، ۱۳۵۵

تصویر ۱۱ـ تاریخ کتیبهٔ بنای رشت‌خوار

منبع: O'Kane, 1987, (27.7)

تصویر ۱۲ـ کتیبهٔ پیشانی محراب گنبدخانهٔ بنای رشت‌خوار

منبع: O'Kane, 1987, (27.9)

تصویر ۱۳ـ کتیبهٔ پیشانی محراب گنبدخانهٔ بنای رشت‌خوار

عکس از: محمود طغرایی

تصویر ۱٤ـ داخل گنبدخانهٔ بنای رشت‌خوار

منبع: O'Kane, 1987, (27.5)

تصویر ۱۵ـ نمای داخلی گنبدخانهٔ ارسلان جاذب

منبع: Diez, 1918, (Tafel 14,1)

تصویر ۱٦ـ گنبد مقبرهٔ شاه سنجان، سنگان بالا

منبع: گدار، ۱۳۸۵، ۲۳٦

تصویر ۱۷ـ گنبد مسجد سنگان پایین

منبع: نگارندگان

تصویر ۱۸ـ محراب ایوان بنای رشت‌خوار

منبع: بی‌نام، ۱۳۵۵

خوشنویسی ایرانی و طریقت معنوی

دکتر سیّد محسن هاشمی[1]
سپیده توحیدی[2]

هوالذی علّم بالقلم

چکیده

شاید هیچ هنری به اندازهٔ خوشنویسی مقیّد به سنّت نباشد، آنچنان‌که این هنر را صنعتی سنّتی نامیده‌اند. امّا آمیختگی این صنعت با امور عبادی و تربیت عرفانی، مقامی به آن بخشیده که در بین هنرها منحصر به فرد است. خوشنویسی را یکی از راه‌های رسیدن به آرامش روح و سکون قلب قلمداد کرده‌اند. تأثیرات نفسانی و واردات عاطفی بر خطّ کاتب اثر می‌گذارد. با انفعالات او در غم و شادی، خوف و غضب، آرامش و اضطراب، کتابت او مختلف می‌گردد.

---

۱. استادیار دانشگاه هنر تهران.
۲. کارشناس ارشد سینما، دانشگاه هنر تهران.

حبس نَفَس، مراقبت از حجم شُش‌ها در هنگام دم و بازدم، اطاعت کامل دست از مغز و آرامش درون، مشق خوشنویس را به یک سلوک و تمرکز عرفانی مُبدّل می‌کند. امساک در لذّات نفسانی، طاعات و عبادات، سلامت روح و دوام مشق، خوشنویس را در تمامی عمر، همچون یک راهب تزکیه می‌کند و متعادل می‌دارد.

از اوایل قرن چهارم کتابچه‌های متعدّدی به عنوان راهنمای ساخت کاغذ و مرکّب و آماده‌سازی قلم و آداب خوشنویسی در سرزمین‌های اسلامی رایج شد که سهم عمده‌ای در تربیت هنرآموزان و گسترش این صنعت داشته است. وجه مشترک تمامی این جزوه‌ها، تأکید بر حرمت استاد و نقش او در پرورش شاگردان است، تا حدّی که نمی‌توان قبول کرد کسی بدون استاد بتواند این طریق را بپیماید.

خوشنویسی، مثل هر هنر و مهارتِ دیگری، محتاج تربیت و پرورش است و هر تربیتی سلسله‌ای از معلّمان را رقم می‌زند و این ارتباط، در پاره‌ای موارد، از عالم استاد و شاگردی فراتر می‌رود و به آستانهٔ روابط مرادی و مریدی می‌رسد.

در افسانه‌ها آمده است که از پی کشف آتش توسّط هوشنگ پیشدادی، فرزندش طهمورث از دیوان، خط آموخت. اگر تقدّمِ آتش بر خط و همچنین رابطهٔ خط و دیو را که عجالتاً در غبار اسطوره پنهان شده‌اند رها کنیم، در مسیر تاریخی به توصیهٔ موبدان زرتشتی می‌رسیم که می‌گفتند: «هرکسی را نشاید پهلوی آموختن.» انحصارِ خط در بین طبقه‌ای خاص از بزرگانِ ساسانی که در داستان کفشگرزادهٔ مشتاق تحصیل رخ نموده است، نشان از آن دارد که پیش از اسلام، عامّه را از خط بهره‌ای نبود. شاید به پادافره همین تنگ‌نظری است که بخش عظیمی از میراث مکتوب ایرانیان از حملهٔ اعراب جان به در نمی‌برد.

در آمُختگی و آمیختگیِ ایرانیانِ مسلمان با هنرِ خوشنویسی تردید نمی‌توان کرد و لازم نیست که نمونه‌های آن را در موزه‌ها جست‌وجو کنیم. بسیاری از ابزار و لوازم زندگی روزمرهٔ ایرانیان به ذوق خوشنویسان آراسته بوده است: از عقیق حکّاکی شده‌ای که مُهرِ حجره‌دار بازاری است گرفته تا شمشیر تعزیه‌خوانی که "**لا فتی الّا علی لا سیف الّا ذوالفقار**" را به تیزاب بر آن نقش زده‌اند؛ از شله‌زرد اربعین که نقشِ دارچینش نام متبرّک امامی است تا پیراهن شفایی که به آب زعفران دعانویسی شده تا به نیّت عافیت بر تن بیماری شود؛ از صراحیِ شرابی که شعر خیّام بر آن قلم زده می‌شد تا سجّادهٔ مؤمنی که اسماء متبرّک اصحاب کساء را بر آن بافته بودند؛ از پوششِ گهواره تا سنگِ گور، از کاسهٔ آبخوری تا پردهٔ کعبه، از سکّهٔ بازار تا کتیبهٔ مسجد، همه‌جا خط و خوشنویسی حضور داشته است.

این حضور حتّی غیرمسلمانان را نیز در فراسوی مرزهای غربی آفریقا و شرقی اندونزی متأثّر ساخته است. «آرایش جذّاب و زیباییِ خطوطِ پیچیدهٔ عربی، آنچنان هنرمندان اروپایی را مجذوب خود کرد که باعث شد تا در قرون وسطیٰ از روی آنها تمرین و ممارست کنند. ارتباط هنرمندان مسلمان اسپانیایی و سیسیلی موجب شد تا هنرمندانِ اروپایی به بسیاری از نمونه‌های خوشنویسی دست یابند. قبایِ تاجگذاری امپراطوران آلمانی دارای یک کتیبهٔ عربی است و بسیاری از کلیساهای قرون وسطی با کلمات مذهبی عربی تزیین شده‌اند».[1]

نه فقط هنر خوشنویسی، بلکه متن مکتوب، در میان تودهٔ مردم ارج و قُرب قابل توجّهی داشته است. کاغذی که چیزی بر آن نوشته شده بود، بسیار با احتیاط جابه‌جا می‌شد و از جمله بحث‌های فقهی روز آن بود که آیا می‌توان کتابی الحادی را که نام خداوند در آن نوشته شده باشد، سوزاند یا آنکه باید آن را به آب شست؟

---

۱. خوشنویسی اسلامی، صص ۱۲، ۱۳.

مینورسکی می‌گوید: «حتّی نوشتهٔ کفرآمیز نیز تقدّس معیّن و مشخّصی را به ارث می‌برد و احترامی خاص دارد.... نوشتن، یک طلسم است و مراحل نوشتن، یک هنرِ جادویی است که نه فقط با تکنیک عالی و تجربه و هنر، بلکه با ویژگی‌های معنوی و روحانی آن نیز ارتباط دارد».[1]

قاضی احمد قمی در گلستان هنر می‌نویسد: «بدان که اصل خط نقطه است و هرگاه دو نقطه یا سه نقطه به هم پیوستی، خط شدی».[2] خط مهم‌ترین عامل پیوند مسلمانان است؛ مهم‌تر از زبانی که در پنج نوبت با آن نماز می‌خوانند. خط همان رازی است که کتاب وحی به آن نوشته می‌شود. خط و زبان این نقطه‌های جغرافیایی را به یکدیگر متّصل کرده است. در کشوری مانند ترکیه که تمایلات غرب‌گرایانه در آن تسلّط دارد و سال‌هاست که خط عربی منسوخ شده، هنوز می‌توان تعلّق‌خاطر و دلبستگی معنوی به خطّ اسلامی را مشاهده کرد. استفاده از یک **بسم‌الله** در اتومبیلی مدرن اصلاً عجیب نیست. قرآنی کوچک و چند برگی در قابی فلزی که گردن‌آویز عروسان است و به قولِ آن‌ماری شیمل، خانم‌ها از برکتش بیش از زیبایی‌اش لذّت می‌برند، حکایت از آن دارد که تمایل به پیوستگی در میان مسلمانان تا چه حد در گروِ خط است. درج کلمات و جملات دینی بر سنگ و گچ و آجر بناهای سرزمین‌های اسلامی، نه فقط باعث شد که شمار زیادی کلمات متبرّک تولید شود، بلکه به اشتراک فکر و جهان‌بینی مشترک و اندیشهٔ توحیدی مسلمانان کمک کرد.

پرهیز از نقّاشی‌های جانوری و انسانی، خوشنویس را بر آن داشت تا نیروی متراکم زیبایی و وجد حاصل از ادراک معنا را در صورت‌های بی‌بدل خط به ظهور

---

۱. همان، ص ۱۹.
۲. گلستان هنر، ص ۱۲.

برساند. و این چنین شد که نقطه، خالی شد و حروفِ مُدوّر جیم و دال و قاف و لام و نون با طُرّه‌های معشوق، درهم بافته شدند و کارِ بیاض صاد و عین، به بادامیِ چشم کشید و رابطهٔ خدا و بنده مانند لام و الف در لا جدانشدنی شد. بی‌تردید در پیدایش نهضت حروفیه، بهره‌گیری از جفر و وفق، در تقارن ۲۸ حرف عربی و ۲۸ روز قمری و حساب ابجد، دانشِ کهن و زیبایی‌شناسیِ ایرانی درکنارِ معنویتِ خط اسلامی بی‌تأثیر نبوده است.

دایرهٔ نقّاشی بسی وسیع‌تر از خط است. هر نوع خطّی تحتِ دو قاعدهٔ کلّی و خاص محدود می‌شود. چراکه خط علاوه‌بر خوانایی، باید واجد ریزه‌کاری‌ها و ظرایفی باشد که تحت قواعدی معیّن و متعارف، وابسته به سنّت و تخصّص، تدوین شده‌اند. دقّتِ بیشتر و لطیف‌ترِ خط، از آزادی و بی‌نظمیش می‌کاهد و آن را تا سرحدّ فوق تخصّصی پیش می‌برد که برای نقّاشی، دسترس‌ناپذیر است؛ از همین‌رو برخی خوشنویسان برآنند که: «استاد برجسته در خط کمتر از استاد نقّاش پیدا می‌شود».[1] تردیدی نیست که خط وابسته به نقّاشی است و وام‌دار آن محسوب می‌شود؛ امّا کاملاً آشکار است که برای تربیتِ خوشنویس، آداب و سلوک و پرورشی خاص‌تر لازم است.

مهاتما گاندی، رهبر بزرگ هند که تصادفاً خطّ خوبی هم نداشته است، می‌نویسد: «معتقدم باید به کودکان اوّل نقّاشی آموخت، بعد فنّ تحریر، و بهتر است کودک حروف الفبا را چون سایر اشیا مثل گل و پرندگان و غیره از طریق مشاهده بیاموزد و بشناسد و زمانی به او خط تعلیم دهند که قادر باشد تصاویر اشیا را بکشد».[2]

۱. تعلیم خط، ص ۳٤.
۲. همان، ص ۹.

خط را از آن جهت که باید همانند دیگر صنایع، به تکرار تمرین تحصیل گردد، صناعت گفته‌اند و از آن‌رو که در نظام زندگی اجتماعی و پیشرفت و مدنیّت و انتقال اطّلاعات، حایزاهمیّت است، از جایگاهی ممتاز در مقایسه با سایر هنرها برخوردار است. نویسندۀ تعلیم خط از **نفایس الفنون** نقل می‌کند که: «خط، زبان، دست، سفیر دل، ودیعه گاه اسرار، دریافتگاه اخبار و نگاهبان آثار است».[1]

کاربردهای متعدّد خوشنویسی موجب ایجادِ انواع خط گشته است؛ مثلاً هنر کتیبه‌نگاری باعث ایجادِ خطوط ثلث و محقّق نیاز به خوانایی موجب پیدایش نسخ، تندنویسی باعث ایجاد رقاع، و تمایز و شکوه باعث رونق دیوانی و تعلیق گشته است. از کتیبه‌های جدارۀ گنبدها با دو متر ارتفاع الف تا ملطفه‌ای به خط غبار، که برای ارسال باکبوتر با قلمی به پهنای یک دهم میلیمتر نوشته می‌شده، جملگی شهادت بر دریافت اخبار و نگهبانی آثارِ خطّی می‌دهند.

خوشنویسان عموماً در انواع صنوف و مهارت‌ها استاد بوده‌اند. قاضی احمد منشی قمی، مؤلّف **گلستان هنر**، دربارۀ پدر خود که یکی از بزرگ‌ترین تعلیق‌نویسان دربار شاه طهماسب صفوی بوده است، می‌نویسد: «اگر تمامیِ کمالات و حیثیات ایشان را با دیگر صنایع و هنرها مثل نقّاری، زرگری، نقّاشی و جام‌بری ذکر نمایند، حمل بر نسبت بندگی و علاقۀ فرزندی خواهند نمود».[2] این همه هنردانی خوشنویسان را می‌توان از منش استادانِ خوشنویس در تربیت شاگردان و رابطۀ میان استاد و شاگرد دانست. خوشنویسی، مثل هر هنر و مهارتِ دیگری، محتاج تربیت و پرورش است و هر تربیتی، سلسله‌ای از معلّمان را رقم می‌زند و این ارتباط، در پاره‌ای موارد، از عالم استاد و شاگردی فراتر می‌رود و به

---

۱. همان، ص ۲۱.

۲. احوال و آثار خوشنویسان، ص ۱۲۸۲.

آستانهٔ روابط مرادی و مریدی می‌رسد. «در این رابطه، تنها فن و مهارت تدریس نمی‌شد، بل در این فرآیند، شاگردان راه، عالمانه و آدمیانه زیستن را نیز از استاد فرا می‌گرفتند».[1] اهمیّت این رابطه تا بدانجا پیش رفت که از قرن نهم بـه بـعد در سرزمین‌های اسلامی، پذیرفته‌شدن یک خوشنویس به عنوان استادی برجسته و موفّقیّت، اعتبار و شهرت او منوط به‌کسب اجازه از استادش بود. «خـوشنویس عثمانی، در هر درجه‌ای از اعتبار و شهرت که بود، در رقم اثر، نام استاد خود را نیز می‌آورد... ذکر نام استاد در رقم، نشان از این داشت که خطّاط ازکدام‌کس کسب اجازه کرده است».[2]

«علی(ع) که پسرعمو و دامـاد رسـول(ص) بـود، بـه عـنوان اوّلیـن اسـتادِ خـوشنویسی مـوردتوجّه خـوشنویسان بـعدی قـرار گـرفت. تـمام اسـتادان خوشنویسی، شجره‌نامهٔ روحانی خود را به وی می‌رسانند».[3]

مولانا سلطانعلی مشهدی سروده است:

مـرتضی شـاه اولیـا حـقا | در زمـان تـغلب خـلفا
انـزوا را شـعار سـاخته بـود | تا دمی واردهد زگـفت و شـنود
کـردی اکـثر کـتابت مـصحف | خط از این یافت رسم عزّ و شرف
ور نـه در عـهد خـواجهٔ دو سـرا | کی بدی فـارغ از جـهاد و غـزا[4]

علی(ع) که سِرّ الأَسرار و مشرق الانوار، حقیقت نقطهٔ باء **بسم الله** و بابِ علومِ انبیا و مرجع سلسلهٔ اولیا بود، نه‌تنها به عنوان یکی از کاتبان وحی، بلکه به‌عنوان آشکارکنندهٔ راه سلوکِ معنوی و طـریقت عـرفانی در نگـارش و خـوشنویسی،

---

۱. هنر قلم...، ص ٤۰.
۲. همان، ص ٤۰.
۳. خوشنویسی اسلامی، ص ۱۳.
٤. گلستان هنر، ص ۷۷.

همچون سایر فضایل، سرحلقهٔ سلاسل فتوّت است. در تذکره‌های خوشنویسان، کراماتی آمده است که با بحث ما بی‌ارتباط نیست؛ مثلاً نصرآبادی از قول ابوتراب، مهم‌ترین شاگرد میرعماد، آورده است: «روزی بر در قهوه‌خانه نشسته بودم. میرعماد از آنجا بگذشت. به خاطرم رسید که اگر میر، صفای باطن دارد، به قهوه‌خانه می‌آید. با اینکه چندگام گذشته بود، بازگشت و به قهوه‌خانه آمد. بنشست و قهوه خورد و به من اشارت کرد که از اینها در خانه ما هم هست. من مُتنبّه شدم و به خانهٔ وی مجاور گشتم و دوازده سال در بالاخانهٔ سردرخانهٔ میر، خانه کردم و از فیض محضر وی بهره بردم».[1]

اجازه و تصدیق خوشنویسی نیز تابع همین روابط است و همچون کرسی‌نامه، دلالت بر موقعیّتی فراتر از موقعیّت صنفی دارد. «میرعماد روزی قطعه‌ای از خطوط خود به استاد (ملّامحمّد حسین تبریزی) نموده و محمّدحسین چون آن را دیده، به میر گفته است: اگر چنین توانی نوشت، بنویس وگرنه قلم فرو گذار. چون میر به استاد گفته است که آن را خود نوشته‌ام، محمّدحسین قطعه و روی میر را بوسیده و گفته است که «امروز استاد خوشنویسانی» و همین سخن در حکم جواز و تصدیقِ تکمیل حسن خط میرعماد شده است».[2]

علی(ع) را نمونهٔ عدالت و اخلاقِ حسنهٔ اسلامی می‌دانند. خوشنویس نیز بر آن است تا با پیروی از مولایش، خویش را تأدیب و به تعادل نزدیک کند. مُصنّف رسالهٔ آداب المشق (مولانا سلطانعلی مشهدی یا میرعماد حسنی) در بیان صفات کتاب می‌نویسد: «بدان که کاتب باید از صفات ذمیمه احتراز نماید؛ زیرا که صفات ذمیمه در نفس، علامت بی‌اعتدالی است و حاشا از نفس بی‌اعتدال

---

۱. احوال و آثار خوشنویسان، ص ۲۵.
۲. همان، ص ۵۲۱.

کاری برآیدکه در او اعتدال باشد».[۱] تعادل قوایِ باطنی و پاکیزگیِ درون، نقش مهمی در تعادل و توازن خطّ دارد و از این رهگذار خوشنویس طی طریق می‌کند تا به سمت نیکویی و حسن (هنر) رهسپار شود.

از دیگر استادان بزرگِ خط می‌توان به ابن مقله ایرانی، وزیر سه خلیفهٔ عبّاسی، اشاره کرد که مقتول به سال ۳۲۹ هجری قمری است. تقارن تاریخ وفات او با غیبت کبرای امام دوازدهم(ع) و تولّد فردوسیِ شیعه، بسیار معنی‌دار می‌نماید. وی اوّلین واضع قوانین خط در امپراطوری بزرگ اسلامیِ قرن سوم و چهارم است. خطوطی که توسّط او از قلم کوفی منشعب شد و به اقلام ستّه شهرت یافت عبارتند از: ثلث، نسخ، ریحان، محقّق، توقیع و رقاع. «وی از دانشمندان عصر خود بود و در علوم فقه و تفسیر و قرائت و ادبیّات دست داشت و شعر می‌گفت و در ترسّل و انشای خط سرآمد بود. جملهٔ مورّخین برآنند که تا زمان ظهور وی هیچ‌یک از خطّاطان به قدرت او در نوشتن اقلام مختلف و تتبّع او در اختراع خطوط نیامده است».[۲] ابن مقله با استفاده از خطوط منحنی (دور) و مستقیم (عمودی و افقی و مایل که به سطح مشهورند) و نقطه‌های لوزی شکل، قواعدی برای ایجاد حروف اسلامی وضع کرد که دگرگون نشد و ترکیبات زیبا و تناسبات محکمی را برای خط معیّن ساخت که پس از او جاودانه ماند؛ اصول دوازده‌گانه‌ای که عبارتند از: ترکیب و کرسی و نسبت، ضعف و قوّت، سطح و دور، صعود مجازی و نزول مجازی، اصول، صفا و شأن.

یک قرن پس از او، ابوالحسن علاءالدّین علی بن هلال معروف به ابن بوّاب که شیوهٔ ابن مقله را پس از رحلتش با واسطه‌هایی نظیر دختر وی آموخته بود،

---

۱. آداب المشق، ص ۷.
۲. احوال و آثار خوشنویسان، ص ۱۰۱۶.

«در خط نسخ، تحوّل عظیمی به وجود آورد و آن راکامل‌تر کرد».[۱] نوآوری و غنابخشیدن به خطوط درکار ابن بوّاب، از خط نسخ فراتر رفت؛ به‌طوری‌که «خط ریحان... از زمان ابن‌بوّاب رو به ترقّی و رواج بیشتر گذارد، تا زمان یاقوت مستعصمی (قرن هفتم) که خودْ استاد نوشتن این خط بود».[۲] ابن‌بوّاب که شاگردان به‌نام بسیاری را پرورش داد، به رسم دیگر اساتید خوشنویس، تنها در فن، مراد شاگردان نبود. «ابن بوّاب به اکثر علوم رایج زمان خود، قادر و وارد و به بیشتر کمالات عالیه و صفات انسانی متّصف بود»؛[۳] از جمله طبع سرشاری در شاعری داشت که از او به شاگردانش به ارث رسید. تحوّل خوشنویسی در قرن پنجم تحت تأثیر بدعت‌گذاری‌های ابن بوّاب، به صرف بازنگری در اقلام ستّه ختم نمی‌شود. همان‌طورکه صاحب رسالهٔ **الخط المنسوب** به اختصار و کمال می‌گوید: «ابن‌بوّاب کسی است که قلم‌الذَهَب و به آب زر نوشتن را سر و صورتی داد و به تزیین و تذهیب خط حواشی پرداخت و سپس به ثلث و خفیف آن رسیدگی کرد و قلم رقاع را چنان آراست که گویی از نو پدید آمد، و خط ریحان را به لطافت تمام آورد و بین قلم متن و قلم مصاحف تفاوت بیّنی ایجادکرد و به خط‌کوفی بنوشت. این ابداعات جدید موجب شدکه قرون گذشته (خطوط) با همهٔ تطوّرات تازه‌اش فراموش گردد».[۴]

ابن بوّاب اگرچه در اوایل قرن پنجم (٤١۳ هجری) وفات یافت، امّا اهمیّت وی در تأثیری است که بر خوشنویسی قرن پنجم تا هفتم و البتّه تمامی دوران‌های پس از خود برجای نهاد. همان‌طورکه حبیب‌الله فضائلی می‌گوید: «بزرگ‌ترین

۱. خوشنویسی در ایران، ص ٤٤.
۲. همان، ص ٤٨.
۳. خوشنویسی در قرن پنجم هجری، ص ۲٥٦.
٤. خوشنویسی در ایران، ص ٥٨.

هنرمند از مسلمین که خط را براساس قواعد رو به کمال بُرد و نزدیک به جمال و زیبایی ساخت، ابن بوّاب است که در طول قرون بعد از خود، سایه روشن انداخته و اثر عمیق گذاشته است».[۱] جدا از اهمیّت تحوّلاتی که وی در خوشنویسی ایجاد کرد، پرورش شاگردان متعدّدی که خود به اساتید به‌نام خوشنویسی بدل شدند، شیوهٔ او را از قرن پنجم تا هفتم هجری رواج داد. مشهورترین در میان شاگردان ابن بوّاب، یاقوت مستعصمی، خوشنویس قرن هفتم، است که در دربار آخرین خلیفه ارجی داشت و احترامش پس از انقراض سلسلهٔ عبّاسیان نیز پابرجا ماند؛ کسی که خطوط عربی را به اعلا درجهٔ ظرافت می‌نوشت و با تحدید تنوّع خطوط به خطوط اصول (اقلام شش‌گانه)، خطوط اسلامی را تثبیت کرد. بدعت یاقوت به نسبت استادانش، در تندنویسی و همچنین تغییر در شیوهٔ تراش قلم بود. یاقوت نیز شاگردانی تربیت کرد که از میان آنان «شش کس سرآمد شده مرخّص بوده‌اند که اسم یاقوت را در خطّ خود بنویسند و ایشان را استادان ستّه می‌گویند».[۲] استادان شش‌گانه نیز با آثار خویش و با تربیت شاگردان متعدّد، یکی از درخشان‌ترین ادوار خوشنویسی را در قرن هشتم هجری رقم زدند.[۳]

آنچه ظهور اساتید و نوابغی همچون ابن بوّاب را ممکن ساخت، تغییر سیاست‌های هنری است که به‌واسطهٔ روی‌کار آمدن دولت‌های ایرانی در دوران مذکور روی داد. تا قرن سوم که ابن مقله اقلام ستّه را تدوین کرد، خطّ کوفی اگرچه با تنوّع بسیار، تنها خط متداول در میان مردم بود. با وجود آنکه خط نسخ از قرن سوم به‌ویژه در مکاتبات رسمی و دیوانی به کار گرفته شد، امّا خط کوفی تا قرن پنجم از رونق نیفتاد؛ «در قرن پنجم و ششم که از درخشنده‌ترین دوران هنری

---

۱. اطلس خط، ص ۳۰۰.
۲. گلستان هنر، ص ۲۱.
۳. رجوع کنید به اطلس خط، ص ۳۱۶.

ایران است، در کلیهٔ شهرهای ایران خط نیز به موازات سایر هنرها ترقّی بسیار کرد. سلاطین غزنوی و سلجوقی ارباب خط را بسیار محترم می‌شمردند».[1] بزرگداشت اساتید خوشنویس وگرایش سلاطین ایرانی و حتّی مغول به فراگرفتن خوشنویسی، شرایط پیشرفت چشم‌گیر خوشنویسی را در قرون نام‌برده فراهم آورد.

از اوایل قرن چهارم کتابچه‌های متعدّدی به عنوان راهنمای ساخت کاغذ و مرکّب و آماده‌سازی قلم و آداب خوشنویسی در سرزمین‌های اسلامی رایج شد که سهم عمده‌ای در تربیت هنرآموزان وگسترش این صنعت داشته است. وجه مشترک تمامی این جزوه‌ها، تأکید بر حرمت استاد و نقش او در پرورش شاگردان است. تا حدّی که نمی توان قبول کرد کسی بدون استاد بتواند این طریق را بپیماید. مرحوم فضائلی بر تفاوت شیوه‌های استادان تأکید داشته و می‌گوید: «همچنان که از نظر جسمی طول قامت و بلندی پا و وزن بدن در نوع راه رفتن مؤثّر است، طول و قطر انگشتان در قبض و بسط خط مؤثّر است. چنانکه می توان گفت علی‌رغم شباهت اصول و قواعد و پیکره، دو نفر در عالم پیدا نمی‌شوند که خطّشان در جمیع حروف و کلمات یکسان باشد. حالت نفسانی و روحانی و امور معنوی استاد نیز در خطّ وی مؤثّر است».[2]

مُصنّفِ تعلیم خط در بررسی سیر تکامل خط نستعلیق از طریق مقایسهٔ شیوهٔ قدیم که به شیوهٔ میرعماد شهرت یافته و شیوهٔ جدید که معروف به شیوهٔ کلهر است، سعی دارد تفاوت این دو اسلوب را نشان دهد: «در شیوهٔ قدیم کشش‌ها کامل، صعودها و نزول‌ها نازک، چشمه‌های صاد و ها گشاده، فواصل دندانه‌ها

---

۱. همان، ص پانزده.
۲. تعلیم خط، ص ٤٧.

متمایز، خلوت و جلوت بیشتر و دایره‌ها گشاده‌تر است (شاید از آن‌رو که نقطه به‌صورت کامل و مربّع گذاشته می‌شد). امّا در شیوهٔ متأخّرین که به شیوهٔ کلهر معروف است، کشش‌ها کوتاه‌تر، صعودها و نزول‌ها ضخیم‌تر، چشمه‌های حروف تنگ‌تر، دندانه‌ها چاق‌تر و نزدیک‌تر، خلوت و جلوت کمتر و دایره‌ها تنگ‌تر است. گویی که خطّ میرعماد همچون جوانی رعنا و رشید است در بحبوحهٔ جوانی و برومندی و خطّ کلهر وقار آدم کامل و جاافتاده را دارد».[1]

با دقّت در سرگذشت ایشان و ذکر دو قصّه می‌توان ردّپای احوال و خصایص درونی را در شیوه‌های خطّشان ردیابی کرد: «گویند شاه (عبّاس) هفتاد تومان برای میر (عماد) فرستاد و درخواست کتاب **شاهنامه**‌ای کرد و پس از یک سال کس فرستاد که آنچه از کتابت **شاهنامه** تمام شده است، بیاورد. میر هفتاد بیت از اوّل **شاهنامه** را که نوشته بود، تسلیم کرد و گفت که وجه سرکاری زیاده بر این کفاف نکرد. چون پیغام به سمع شاه رسید، وی را ناخوش آمد و ابیات را پس فرستاد. میر در همان مجلس ابیات را با مقراض جدا ساخت و میان شاگردان خود توزیع کرد و مدّتی نگذشت که در ازای هر بیت، یک تومان خدمت شد و هفتاد تومان فراهم آمد و این مبلغ به فرستادهٔ شاه تحویل گردید. چون شاه از ماجرا آگاه شد، بیش رنجیده‌خاطر گردید».[2] امّا میرزا محمّدرضای کلهر که گویند از روی خط میر بر سر در تکیهٔ میرفندرسکی در اصفهان از پس دویست سال چربه برداشته و پیوسته از روی آن مشق می‌کرد و به‌نوعی معلّم مخصوص ناصرالدّین شاه در هنر خوشنویسی بود، «در شبانه‌روز جز شش ساعت که صرف خواب و خوراک و عبادت می‌کرد، بقیّه را صرف مشق و احیاناً تعلیم چند شاگرد معدود می‌کرد.

---

۱. همان، ص ٤٨١.

۲. احوال و آثار خوشنویسان، ص ٤٢٦.

افسوس که آن همه گوهر گرانبها که از چشمهٔ خامهٔ وی ریخته شد، همه را محو کرده است. چون فکر بلندجوی خود را قانع ندیده و پیوسته به دنبال کمال خط بوده است و اگر احیاناً کتاب‌های چندی که موظّفاً برای امرار معاش کتابت کرده و چاپ شده است نبود، اثر بسیاری از هنر وی باقی نمی‌ماند».[1]

بین میرعماد که در برابر شاه عبّاس سر خم نمی‌کند تا میرزا محمّدرضای متواضع که به شوق زیارت آستان رضوی در رکاب همایونی راه می‌سپارد و وقایع اردو را به خطّ خود نوشته، به چاپ سنگی نشر می‌کند، تفاوت حال بسیار است و طبعاً تفاوت خط نیز، امّا شباهت این دو غیر از عناوین میر و میرزا در تمرین و ممارستی است که داشته‌اند. اگر میرزا هجده ساعت در شبانه‌روز مشق کرده، میر نیز در مدّت سه سال، شش بار سر آن یافته تا موی خود بسترد.

دربارهٔ تمرین و ممارست از عبدالرشید دیلمی که خواهرزاده و شاگرد میرعماد بود و پس از قتل میر، رخت به هندوستان کشید و به دربار شاه جهان راه یافت، می‌گویند: «سه ماه از خانه بیرون نیامد و در این مدّت دوازده بند کاغذ سمرقندی سیاه مشق کرد و با وجود این به میرزا ابوتراب، شاگردِ دیگر میرعماد، می‌گفت که به فریادم برس که قواعد خط از یادم برفت».[2]

خوشنویسی ملکه‌ای است که تحت قواعد خاصّی حرکت انگشتان را با قلم آشنا و توانا گرداند و این جز به مشق میسّر نمی‌شود. در خوشنویسی تمرین و ممارست همچون ذکر و ورد بایستی مدام باشد و بردوام. مصنّف رسالهٔ آداب المشق می‌نویسد: «بدان که مشق بر سه قسم است: نظری و قلمی و خیالی. امّا مشق نظری، و آن مطالعه کردن خطّ استاد است و فایدهٔ او آن است که کاتب را

---

۱. همان، ص ۷۳۲.
۲. همان، ص ۳۹۵.

به کیفیّات روحانی خط آشنا کند... امّا مشق قلمی، و آن نقل‌کردن است از خطّ استاد و باید به خطّی که روش آن مخالف روش منقول عنه باشد نظر نکند که مضرّت عظیم دارد... و امّا مشق، چون بسیار بر مشق قلمی غالب شود کتابت بی‌مغز شود و اگر کسی به مشق قلمی عادت کند و از مشق خیالی گریزان باشد، بی‌تصرّف شود و او چون خواننده‌ای باشد که تصنیف دیگران فرا گیرد و خود تصنیف نتواند کرد».[1]

برقراری تعادل میان تقلید و بدعت و میزان تقیّد به خطّ استاد که به‌نحوی از انحا دلیل راه و پیر صحبت مرید محسوب می‌شود، به‌خوبی در رسالهٔ آداب المشق بیان شده است؛ «مشق وسیله‌ای است در سیر و سلوک خوشنویس سالک که هدف آن شهود تجلّی متعالی حضرت حقّ است».[2] شاید از همین‌روست که مصنّف آداب المشق خوشنویس را مجنونی می‌داند که لیلی را به وجهی متمایز از دیگران می‌بیند.

چشم ناظر از طریق مشق اُنس می‌گیرد و آشنا می‌شود و کم‌کم به متن سیاه مشق خو می‌کند. خوانندهٔ آشنا، با یافتن یک کلمه، کشف رمز کرده، لذّتی اشراق‌گونه را تجربه می‌کند. آن‌کس که با متن آشناست، از لابه‌لای سیاهی و سفیدی، کلمات را می‌جوید و زیبایی را که بر خوانایی رجحان داده شده، باز می‌شناسد. گویی که میان خوشنویس و خواننده پیمانی رفته تا غیر را به آن دسترسی نباشد.

حبس نَفَس، مراقبت از حجم شُش‌ها در هنگام دم و بازدم، اطاعت کامل دست از مغز و آرامش درون، مشق خوشنویس را به یک سلوک و تمرکز عرفانی

---

۱. آداب المشق، صص ۲۵ـ۳۱.
۲. تأمّلی در مبانی عرفانی صفا و شأن، ص ۱٤۰.

مُبدّل می‌کند. وضوی نویسندهٔ قرآن کم‌کم به یک سنّت در خوشنویسی مبدّل شد و برای تمام کتابت‌ها لازم الاجرا گردید. طاعات و عبادات، احتراز از لذّات نفسانی، سلامت روح و دوام مشق، خوشنویس را در تمامی عمر، همچون یک راهب تزکیه می‌کند و متعادل می‌دارد. براساس نظر قُدما، شیوایی و مزهٔ موجود در خطِّ هر خوشنویس، برآمده از معنویت نهفته در روح و جانِ هنرمند اوست و این حسن و ملاحت در خطّ کسانی که پای‌بند به معنویّت و آداب نیستند، تجلّی نمی‌کند. بی‌سبب نیست که شرح منش کاتب و آداب کتابت جزء لاینفک متونی است که در دوره‌های گوناگون پیرامون خوشنویسی به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند. همانند آنچه در **تحفة المحبّین** ــ که مطابق یادداشت ایرج افشار دومین متن فارسیِ در دست در باب آیین خوشنویسی است ــ در فصلی از کتاب تحت عنوان آداب کاتب، آمده است. این فصل شرایط و ملزوماتی را ذکر می‌کند که از اعمال و نیّات تا خوراک و پوشاک و مکان مشق را حتّی دربرمی‌گیرد. امّا بیش از هر چیز به ضرورت اخلاص در استفاده از محضر استاد تأکید می‌ورزد. «بعد از آنکه شرف ملازمت استادی کامل دریابد، از صمیم قلب به اخلاص صافی و اعتقاد وافی کمر متابعت و ملازمت و محبّت او بر میان جان بندد».[1] شاید هیچ هنری به اندازهٔ خوشنویسی مقیّد به سنّت نباشد، آنچنان‌که این هنر را صنعتی سنّتی نامیده‌اند. امّا آمیختگی این صنعت با امور عبادی و تربیت عرفانی مقامی به آن بخشیده که در بین هنرها منحصر به فرد است. مولانا سلطانعلی مشهدی می‌فرماید:

ای که خواهی که خوشنویس شوی	خلق را مونس و انیس شوی...
ورد خود کن قناعت و طاعت	بی‌طهارت مباش یک ساعت
حیله و مکر را شعار نکن	صفت ناخوش اختیار مکن

۱. تحفة المحبّین، ص ۱۰۳.

دانـــد آن کــه آشــنای دل است   که صفای خط از صفای دل است[1]

انکار نمی‌توان کرد که کلمات نوشته شده، بر روح و جان خطّاط نیز تأثیر می‌گذارد. یکی از بزرگ‌ترین لذّات نگارش، نوشتن مطالبی است که حاصل زیباترین اندیشه‌ها و دقیق‌ترین تفکّرات بشری است. از کتاب‌هایی که به خطّ میرعماد نوشته شده، می‌توان به تعلّقات عرفانی او پی برد؛ مناجات‌های حضرت علی(ع)، مناجات‌های خواجه عبدالله انصاری، غزلیات سعدی، گلشن راز شبستری، دیوان حافظ و اشعار جامی از آن جمله‌اند. انس با کلماتِ زیبا و آهنگین بر خط و خوشنویس اثر می‌گذارد؛ تا آنجا که برخی شرافت قلم را به نوشته می‌دانند، نه به نوشتن. ناگفته پیداست که خطِّ زیبا و خوش، شیرینی و شور این کلمات را دو چندان می‌کند.

تأثیرات نفسانی و واردات عاطفی بر خطّ کاتب اثر می‌گذارد. با انفعالات او در غم و شادی، خوف و غضب، آرامش و اضطراب، کتابت او مختلف می‌گردد. از آنجا که کاتب قلم را به دست می‌گیرد و انگشتان را به آن می‌چسباند و رگ انگشت سبابه با قلب اتّصال دارد، آنگاه که قلب مضطرب می‌شود، قلم لرزان و مرتعش می‌گردد؛ از این‌روست که گفته‌اند خطّ زیبای قرص و محکم همه‌وقت از خطّاط سر نمی‌زند. صائب می‌فرماید:

این همه فرق میان خط یک کاتب چیست

سـرنوشت هـمه گـر از قـلم تـقدیر است

اگر خوشنویس بخواهد در همه‌حال ناقل بهترین خط بر صفحهٔ کاغذ باشد، باید در حالات خود دقّت داشته باشد و صفایی کسب کند تا جوهرِ خوشنویسی در جان وی استقرار یابد و این مرحله را صفا و شأن گفته‌اند. صفا و شأن کیفیّاتی

---

۱. تعلیم خط، ص ٤٤.

صوری همچون سطح و دور، قوّت و ضعف، صعود و نزول، نسبت، کرسی و ترکیب که اصول خوانده می‌شود نیست. «تنها بعد از تحصیل صفا و شأن است که می‌شود مدّعی درکِ ماهیّتِ و جوهر خوشنویسی شد».[1]

در رسالهٔ آداب المشق آمده است: «امّا صفا، و آن حالتی است که طبع را مسرور و مُروَّح می‌سازد و چشم را نورانی می‌کند و بی تصفیهٔ قلب، تحصیل آن نتوان کرد... و این صفت را در خط، دخل تمام است؛ چنان‌که روی آدمی هرچند موزون باشد و صفا نداشته باشد، مرغوب نخواهد بود».[2]

گفتیم که به اقتضای احوال و واردات زمانی و مکانی، درون آدمی نیز دگرگون می‌شود و حرکات و سکنات او تغییر می‌کند، امّا خوشنویس به اقتضای شغلش و براساس تمرین و مجاهده، حالِ صفا را به مقام مبدّل می‌کند و سعی بر آن دارد تا در فراز و نشیب‌ها، حافظِ سکون دل باشد. از این نظر خوشنویسی را یکی از راه‌های رسیدن به آرامش روح و سکون قلب قلمداد کرده‌اند.

«و امّا شأن، و آن حالتی است که چون در خط موجود شود، کاتب از تماشای آن مجذوب گردد و از خود فارغ شود... و این کیفیّت به یُمنِ صفات حمیده، عارض نفس انسانی می‌شود و به دستیاری قلم، صورت آن بر صفحهٔ کاغذ کشیده می‌گردد و هرکس را ادراک این صفت در خط دست ندهد».[3]

اگر به معنای آیهٔ مبارکهٔ **كلَّ يَومٍ هُوَ فی شأن**[4] دقّت کنیم، می‌بینیم که شأن، فراتر از چهارچوب است. شأن، گریختنِ هنرمند از الگو است. مرحوم علّامه طباطبایی می‌گوید: «خدای تعالی در هر روز کاری دارد، غیر آن کاری که روز بعدش دارد.

---

۱. تأمّلی در مبانی عرفانی صفا و شأن، ص ۱٤۰.
۲. آداب المشق، ص ۲۰.
۳. همان، ص ۲۳.
٤. سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۹.

پس هیچ‌یک از کارهای او تکراری نیست و هیچ شأنی از شؤون او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست. هرچه می‌کند، بدون الگو و قالب و نمونه می‌کند، بلکه به ابداع و ایجاد می‌کند؛ به همین جهت خود را بدیع نامیده که **بدیعُ السّموات والارض.**[1] پس شأن از صورت‌های خط نیست، بلکه مقام و جایگاهِ مثالی و خداوندیِ هنرمندی است که در مقام ابداع قرار گرفته و هیچ حرف او به حرف دیگرش شبیه نیست. گویی که تمام تلاش‌ها، مشق‌ها و مشقّت‌های او برای رسیدن به یک الگو و قالب یکسان، شکسته شده است و آنچه که اکنون از قلمش برمی‌آید، به اقتضایِ شأن، بدیع و بکر است.

توسعهٔ خطوط ظریف با ساقه‌های عمودیِ درازتر و نازک‌تر را به ایرانیان نسبت می‌دهند. ادارهٔ امپراطوری بزرگ اسلامی نیازمندِ فکر دقیق و همه‌جانبه و همچنین محتاج برقراری سازمان و مدیریتی مُجرّب بود. دفتر و دیوان منشیان و دبیران ایرانی در دربار خلفای عبّاسی و سلاطین آنان، به سائقهٔ ادب و فرهنگ، خط و خوشنویسی را گسترش داد. حاکمان هنرپروری که خوشنویسان را گرد خود جمع کرده و یا خود به کتابت پرداختند، کم نیستند. از عضدالدّولهٔ دیلمی در قرن چهارم گرفته تا احمد جلایریِ قرن هشتم و بایسنغر میرزای قرن نهم و شاه طهماسبِ قرن دهم. زیباپرستی ایرانیان، خشکی خطوط افقی و عمودی را چندان نمی‌پسندد و ناهمواری خطوط توقیع و رقاع را نیز خوش ندارد؛ از این‌رو از خشکیِ نسخ و دَوَرانِ تعلیق، خطّی می‌سازد که جلال و زیبایی و چابکی و فخامت را درهم آمیخته است. خطّی که متون عربی را کمتر به آن نوشته‌اند. خطّی که نگارشش سماع قلم است بر میدان کاغذ. «آرتور آبراهام پوپ می‌گوید: درحالی که نسخ، خطّی محکم و یکنواخت است، خط تعلیق خطّی قوی، نافذ و اختیاری

---

۱. تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ٢٠٤.

است و نستعلیق ظریف، آسان، اتّفاقی و دارای احساس مردمان بسیار پیشرفته است». [۱]

نستعلیق در ترکیب با نگارگری ایرانی، سازگاری غریبی می‌یابد و تعالیِ عرفانِ ایرانی را به شیوه‌ای یگانه و ممتاز یادآور می‌شود. در طول ششصد سال تاریخِ تکامل نستعلیق از میرعلی تبریزی (که پرواز باقرقره را الگوی حرکت قلم قرار داد) تا سلطانعلی مشهدی و میرعماد و... به‌تدریج قواعد و اصولی مُتقَن بر این عروس خطها حاکم شد که طبع درویشانه و خُلق رندانهٔ برخی ایرانیانِ پرشور را تنگ می‌کرد. روحِ بی‌آرام و وجد و شورِ قلمِ صوفی‌وارِ ایرانی، میدان سماع دیگری طلب می‌کرد. هم از این‌رو با شکستن قالب‌ها، خطّی پدید آمد به‌نام شکسته نستعلیق که در ذاتش تناقضاتی شگرف را هموار می‌کرد. تفاوتِ آشکار میان ساقه‌های نازک و دوایر ضخیم، تشمیرهایی که حروف مفرده را به وصل می‌رساند و هیچ جدایی و بیگانگی را در کلمات برنمی‌تابید. حرکت موّاجی که حاصلِ فرودِ تدریجی کلمه از راست بالا به چپِ پایین است، با صعود تدریجی سطری که از راستِ پایین به چپِ بالا در تعالی است، معجونی فراهم آورده که در بیانِ شگفتی‌های ایرانیان معجزه می‌کند.

شکسته نستعلیق، موسیقی و رقصی است که در خلوت و سکوت رخ می‌دهد. برترین استاد این قلم یعنی درویش عبدالمجید طالقانی "خموش" تخلّص می‌کرد. طعنه‌ای که در این عنوان نهفته است، پرده از رازی هزارساله برمی‌گیرد. گویی که رازِ ایرانی از ایستایی مُحقّق تا دست‌افشانیِ شکسته، در راستی و درستی است، نه در کجی و درشتی.

---

۱. خوشنویسی اسلامی، ص ۲۲.

نتیجه گیری

راستی و درستی، به تیشهٔ تدبیر استاد هنر، اگر از فرزند تیمورِ خونخوار، مرمّت‌گرِ مقبرهٔ ثامن الحُجج می‌تراشد، می‌تواند از نوهٔ او نیز بنیان‌گذار زیباترین مکتب کتاب‌آرایی در طول تاریخ اسلامی را بسازد. هنر ایرانی هنرِ سنگ قبر و گچ و گلیم و ضریح نیست؛ آمیزهٔ ذوق و اخلاص استاد و شاگرد است که نورِ چشم را افزون می‌کند و طریقِ ره سپردن را به هنرمند و ناظر می‌آموزد. برای ایرانیِ هنرشناس، بین خطِّ خوب و آب زلال فاصله‌ای نیست؛ چنانکه بین شاهِ عادل و کلام وحی.

نور چشم آدمی افزون شود از هشت چیز
گر مُیسّر گرددت در وی نظر کن ماه و سال
در زر و در مُصحَف و شیخ کبار و شاه عدل
خط خوب و روی خوب و سبزه و آب زلال

کتاب‌شناسی

۱ ـ براتزاده، لیلی، **خوشنویسی در ایران**، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸٤.

۲ ـ بیانی، مهدی، **احوال و آثار خوشنویسان**، چ ۲، انتشارات علمی، ۱۳٦۳.

۳ ـ خلیلی، ناصر و صفوت، نبیل. ف، **هنر قلم: تحوّل و تنوّع در خوشنویسی اسلامی (جلد پنجم ازگزیدهٔ ده جلدی مجموعهٔ هنر اسلامی)**، ترجمهٔ پیام بهتاش، کارنگ، ۱۳۷۹.

٤ ـ دبیری‌نژاد، بدیع الله، **خوشنویسی در قرن پنجم هجری و ظهور ابن بواب**، مطالعات اسلامی، شماره ۱٦ و ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳٥٤.

٥ ـ سراج شیرازی، یعقوب بن حسن، **تحفة المحبّین**، به اشراف محمّدتقی دانش‌پژوه، به‌کوشش کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار، میراث مکتوب، ۱۳۷٦.

٦ ـ شیمل، آنه‌ماری، **خوشنویسی اسلامی**، ترجمهٔ مهناز شایسته‌فر، مؤسّسهٔ مطالعات هنر اسلامی، ۱۳۸۱.

۷ ـ طباطبایی، سیّد محمّدحسین، **تفسیر المیزان**، ج ۱۹، بنیاد علمی علّامه، ۱۳۷٦.

۸ـ فضائلی، حبیب‌الله، **اطلس خط**، نشریهٔ انجمن آثار ملّی اصفهان، اصفهان ۱۳۵۰.

۹ـ ـــــــــــــــــــ، **تعلیم خط**، چ ۱۰، سروش، ۱۳۸۷.

۱۰ـ قمی، قاضی احمد، **گلستان هنر**، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، کتابخانهٔ منوچهری، چ ۲، بی‌تا.

۱۱ـ مشهدی، مولانا سلطانعلی، آداب المشق (منسوب به میرعماد حسنی)، نسخهٔ چاپ سنگی، ۱۳۱۷.

۱۲ـ هاشمی‌نژاد، علیرضا، **تأمّلی در مبانی عرفانی صفا و شأن**، مجلّهٔ گلستان هنر، ش ۵، پاییز ۱۳۸۵.

مینوی خرد

دکتر اسماعیل بنی اردلان[1]

پرسید دانا از مینوی خرد که خرد بهتر است یا هنر یا نیکی؟ مینوی خرد پاسخ داد که خردی که با آن نیکی نیست، آن را خـرد نـباید شمرد. و هنری که خرد با آن نیست، آن را هنر نباید شمرد.[2]

با ظهور دورهٔ جدید و تحولّی که در طرز دریافت و دانستِ آدمی از مسائل وجود و حقیقت حادث شد، بسیاری از الفاظ و اصطلاحات از مرزهای مفهومی خود منحرف شدند و معانی تازه یافتند؛ از آن جـمله است لفـظ art (آرت). در ادوار پیشامدرن، به خصوص در دریافت شرقی و دینی، این کلمه که امروز معادلِ لفظِ فارسیِ هنر است، با معانی حسن و جمال پیوستگی داشت. در هـمان حـال، حسن و جمال در آثار اندیشمندان اسلامی در ضمن بحث از وجود و مراتب آن مورد تحقیق قرار می‌گرفت؛ از این‌رو، هیچ بحث مستقلی از آنچه امروزه به نـام

---

۱. استادیار دانشگاه هنر.

۲. مینوی خرد.

هنر می شناسیم، در معارف تمدّن‌های شرقی نمی‌توان سراغ کرد. البتّه این فقدان را نباید به معنای غفلت از یک امر مهم گرفت، بلکه می‌توان گفت کلمهٔ هنر، به‌نحو اصالی و مستقل، مورد توجّه نبوده، امّا ضمن و ذیل بحث حُسن و زیبایی تجلّی مراتب وجود مطرح بوده است. به بیان دقیق‌تر، بحث وجودی (onthologic) ملحوظ می‌شده است؛ یعنی سروکار با هستی‌شناسی می‌داشته است. در همان حال، در دورهٔ جدید، بحث از هنر در آرای متفکّران مدرن، به امر خلاقیت و نوآوری و نبوغ فردی و ذوق شخصی تقلیل می‌یابد و آن وجه از هنر موردنظر قرار می‌گیرد که در مرتبهٔ استتیک (aesthetics) و متعلّق به بحث معرفت‌شناسی (epistemology) است.

هنر، امّا، در معنی قدیم خود، از یک سو عین فضیلت و جوانمردی و فتوّت بود، و از سوی دیگر انکشاف و تجلّی حقیقت‌شناسی که در آثاری که اکنون زیر عنوان "اثر هنری" قرار می‌دهیم، ظهور و بروز یافته است.

نظری به سابقهٔ تاریخی

کلمهٔ هنر در زبان‌های کهن هندی، سنسکریت و در نوشته‌های اوستایی، با توجّه به اجزای آن، معنای نیکمردی دارد. این واژه مرکّب از دو جزء hu (هو) به‌معنی خوب و نیکو و nara (نره) به معنی مرد و به‌طور عمده آدمی (انسان) است و در صورت ترکیب، معنی نیکمردی می‌دهد.

در متون فارسی میانه (پهلوی)، هنر به معنی فضیلت است. در کتاب **شکند گمانیک ویچار**،[1] فضایل اربعه به "چهار هنران" تعبیر شده است: اعتدال، هنر، خرد و نیرو. در این کتاب که از متون کلامی زرتشتی به شمار می رود، فضایل،

---

۱. ص ۳.

چنین به طبقات اجتماعی تخصیص یافته است: چمِ اعتدال، از آنِ طبقهٔ روحانیّون شناخته می شود که خویشکاری آن تقوا و خشیت است؛ هنر به طبقهٔ جنگاوران تعلّق دارد که قرین با مردانگی و جوانمردی است؛ خرد از آنِ طبقه کشاورز است که خویشکاری آنان کشت و ورز توأم با فرزانگی است؛ وبالاخره نیرو به طبقهٔ صنعتگران و پیشه‌وران اختصاص دارد. هنر، در این معنی، علاوه‌بر اطلاق عام، خاصّ طبقهٔ جنگاوران است و جز معنی فضیلت، به‌معنای جوانمردی و فتوّت نیز هست. فردوسی در داستان به تخت نشستن منوچهر، چنین آورده است:

چو دیهیم شاهی به سر بر نهاد جهان را سراسر همه مژده داد

به داد و به آیین و مردانگی به نیکی و پاکی و فرزانگی

همم دین و هم فرّه ایزدی همم بخت نیکی و هم بخردی

ابا این هنرها یکی بنده‌ام جهان آفرین را ستاینده‌ایم

در این مقام، هنر را فردوسی در معنای مردانگی توأم با معتدل‌خواهی دین‌دارانه، نیکی و پاکی و فرزانگی و در همان حال، زور و نیرو و توانمندی به کار می‌برد.

واژهٔ هنر در متون فارسی دَری و در دورهٔ اسلامی نیز به معنای فضیلت آمده است که ادامهٔ مناسبت آن با معنای کهن این واژه است. در تفسیر **کشف الاسرار** میبدی، در برابر کلمهٔ "تزکیه"، معادل هنری، روزبهی، پاکی و بی‌عیبی آمده است. در این معنی، شرط هنری وروزبهی، پاک بودن و تزکیه از ماسوی الله است تا آدمی به فلاح ورستگاری و نیکمردی نایل شود. در چنین کاربردی، و حتّی در نحوهٔ استفادهٔ حافظ از این واژه، تعبیر هنر، بیشتر مناسبت با هنر عام دارد:

روی خوب است و کمال هنر و دامن پاک

لاجرم همّت پاکان دو عالم با اوست

مع هذا، در نوشته ها و اشعار فارسی،هنر به معنی خاص آن، یعنی مهارت نیز به کار رفته است، هر چند این دو معنی در هم تداخل می‌کردند. ناظم الاطبّا در فرهنگ خود آن را به علم، معرفت، دانش، فضل، فضیلت و کمال معنی می‌کند. اصولاً قدما واژهٔ هنر را قابلیت، لیاقت،کفایت و توانایی فوق‌العاده جسمی یا روحی تعبیر می‌کردند. این چنین هنری، البتّه آموختنی بود و آن را به اصیل‌زادگان و نژادگان می آموختند. در شعر آغاجی بخارایی، هم‌عصر نوح بن منصور سامانی (٣٦٦ تا ٣٨٧ هـ . ق)، تعداد این هنرها، ده عنوان شده است:

ای آ ن که نداری خبری از هنر من — خواهی که بدانی که نیَم نعمت پرورد
اسب آر و کمند آر و کتاب آر و کمان آر — شعر و قلم و بربط و شطرنج و می و نرد

همچنان‌که در سیاههٔ آغاجی مشاهده می‌کنید، به رغم هنرهایی مثل شعر و قلم و بربط، همهٔ این داشت‌های ده گانه را باید در جزو فضایل و کفایت‌های خود شاعر، آغاجی بخارایی، منظور داشت و نه در مفهومی که ما امروزه از هنر می‌دانیم و به آن قایلیم.

هنر و آرت

با این همه، واژه art از ریشهٔ ars لاتینی است. در زبان فارسی این واژه معادل صنعت، فن و مهارت است، باکلمه artus لاتینی، به معنی متّصل کردن و مرتبط کردن، هم ریشه است. ریشهٔ هندواروپایی این کلمه، واژهٔ ar است، به‌معنی اتّصال و پیوند دادن. از این ریشهٔ ar مشتقّات فراوانی در زبان هندواروپایی باقی مانده است که ناظر به مفاهیم و معانی گوناگونی است. واژهٔ arata اوستایی، به‌معنی امر مقدّس، از همین ریشه است؛ چون به وساطت امر قدسی است که امور عالم به هم مرتبط می شوند، ازکثرات خارج می‌شود و به امر وحدانی اتّصال پیدا می‌کند. به

عبارت دیگر، از هاویه مظلمه به در می‌آید و سامان‌مند می‌شود. در واقع به مدد امر مقدّس "ارته" است که آسمان وزمین، اسما و خاکیان به وحدتی سامان‌مند دست می‌یابند. در همین حال، واژهٔ asa (اَشه) صورت دیگر از arata است؛ گاه مفهوم مجرّد دارد و به معنی توانگری و بخشایش و برکت و نعمت و پاداش و بهره است و گاه اسم خاصِ ایزدی است که نگهبان ثروت ودارایی است. در متون زند، در تفسیر اشه چنین آمده: توانگری که از درستکاری و پارسایی است، به وساطت اشه (راستی) راه وهومن (اندیشه پاک) باز شناخته می‌شود.

با این توضیح ریشه شناختی، می توان گفت که یکی از معانی art، همانا متّصل کردن و پیوند دادن به وساطت امر مقدّس است. به بیان دیگر، به مدد هنر ــ به معنی شریف و اصیل کلمه ــ آدمی کسب جمعیت از کثرات می کند و امر وحدانی مقدّس بر او متجلّی می‌شود.

در عین حال، معنی دیگر کلمهٔ art ، تحدید حدود کردن و سامان بخشیدن و از این طریق، تقرّب حاصل کردن است. پس می‌توان گفت به واسطهٔ هنر، آدمی به معبود خود تقرّب پیدا می‌کند تا آنجاکه هر کس صاحب فضیلت و پاکی و روزبهی باشد و آراسته به خصال نیک ــ یعنی دارای نیکمردی و فتوّت ــ تقرّب او نسبت به حق ــ بنا بر مظهریت او ــ بیشتر خواهد بود.

با توجّه به این مفاهیم می توان نتیجه گرفت که هنرمند حقیقی شخصی است صاحب مهارت و توانایی که با ابداع اثر هنری سعی در تقرّب حاصل نمودن به معبود خود دارد و طی این مراتب است که صاحب فضیلت و نیکمردی و فتوّت می‌شود.

سه ضلع یک مثلث

هنر، فن و معرفت، سه ضلع یک مثلث شناخته می‌شوندکه در آن، برترین تجلّیات روح و اندیشهٔ انسان ایرانی را می‌توان دید. ایرانی از دیرباز در ماده یک عنصر، پیام مینوی می‌دید. مهارت و توانایی او در به‌کار بردن ماده، بـه عـنوان حامل پیام مینوی، او را به سمت نوعی معرفت‌شناسی کشاندکه کاملاً با تـجارب ملل دیگر، خاصّه هنرور یونانی، متفاوت ازکـار در آمـده است. سـرسپردگی او برای کسب مهارت فنّی، در همان حال‌که او را نسبت به قواعد فـنونش مـتعهّد و ملزم می‌کرد، از ارزش نهادن فزون از حدّ به آن نیز برحذر می‌داشت. عوالمی‌که هنرور ایرانی با آن سروکار داشت، از چنان تقدّسی برخوردار بودکه مواجهه با آن می‌بایست در عین صداقت و پاکدلی و تنزّه صورت گیرد. صنعت‌ورزی در کار، صِرفِ صنعت، دیوار حایلی بین صدق وصداقت او ومعنویت پنهان در ماده پیش می آورد.

هنگامی‌که خواجه شیراز می‌گوید:

صنعت مکن‌که هرکه محبّت نه راست باخت
عشقش بـه روی دل در مـعنی فـرازکـرد

خواجه تلویحاً، بلکه صراحتاً، هر نوع "شیوه زنی" یا "ترفند" یا "نیرنگ‌بازی" را در امور عوالم معنوی منع می‌کند و هشدار می‌دهدکه رفتار غیر صادقانه باعث بسته‌شدن دل در دریافت معنویت می‌شود. می‌بینیم‌که در فرهنگ واژگان حافظ، معنی صنعت گسترش پیداکرده وبه ترفند، و باکمی توسعه مـعنی بـه نـیرنگ و فریب رسیده است. در چنین درک و دریافتی‌که منحصراً به مقولهٔ صدق ارتباط پیدا می‌کند، فریب ناشی از ترفند و شیوه‌زنی می‌تواند طالب را از امر مینوی دور کند؛ و هنرور همانا طالب است.

یادآوری این نکته را ضروری می یابیم که معنی هنر (تخنه) در یونانی، فریب و نیرنگ نیز بوده است. در فرهنگ یونانی، این فریبْ ستودنی و برای تأثیرگذاری بر مخاطب لازم تلقّی می شد، امّا می‌بینید که دید و دریافت ایرانی کاملاً در عکس و نفی چنین توقّعی از نقش هنر حرکت می‌کند. اصولاً در میان ایرانیان کسی زیبایی را برخاسته از حسیّات یا آن را محرّک حواس نمی‌دانست. هنرور صادق ایرانی چنین کاری را با فریب، همسان می‌گرفت و نوعی خیانت به عوالمی که درآن سیر می‌کرد به حساب می آورد.

اصلاً لفظ استتیک (aesthetics) برآمده از واژهٔ یونانی aisthesis به‌معنای حسّی و آنچه راجع به حسّ می‌شود، است. بنابراین توقّع نداشته باشید که در نزد ایرانی که با مقولهٔ شناخت سروکار دارد، حقیقت و زیبایی که امری مینوی است، تا حدّ محسوسات وامورمحسوس تنزّل پیداکند.

واقع آن است که درباب زیبایی در نزد هنروران مسلمان ایرانی، متأثراز نگرش عرفانی بوده است، یعنی معرفت حق. همین نگرش تعیین‌کننده، آنها را نسبت به محاکات طبیعت ــ آنچه در آثار تجسّمی یونانی می‌بینیم ــ دور می‌کرده است.

دو ساحت اندیشه

افضل الدّین محمّد مَرَقی کاشانی (باباافضل) در یکی از رسایل خود می‌نویسد: «مردم در پایهٔ عقل عملی بر دو مرتبه‌اند: اوّل، مرتبهٔ اهل حرفت و حاذقان در صنعت و پیشه‌وران واستادان ماهر؛ دوم، مرتبهٔ زهّاد و اهل تعبّد ومشتاقان سرای آخرت».[۱] باباافضل انسان ها را در پایهٔ عقل نظری هم به دو

---

۱. مصنّفات. ص ٦٤٤.

مرتبه تقسیم می‌کند: «اوّل مرتبه، علمای علوم ریاضی‌اند، و آن طایفه‌ای که به شنیده‌ها خرسند نشوند و از دایرهٔ تقلید بیرون آیند؛ دوم مرتبه، منزل اقصی و نهایت همه جست‌وجوست، و آن عمل و خُلق وعلم است که انبیا را علیهم السّلام بوده است».[1]

واقع آن است که اندیشهٔ مسلمانان ایرانی در دوره‌های تاریخی، در دو ساحت علم حضوری و علم حصولی سیر می‌کرده است. علم حصولی بر استدلال، عقل و مباحثه مبتنی است؛ علم حضوری بر حضور بی‌واسطه، کشفِ شهودی و ذوق حضوری در محضر حقّ استوار است. این یک حکمت ذوقی را می‌سازد و آن دیگری حکمت بحثی را. در واقع کتاب وحی شده به پیامبر اسلام یک انسان‌شناسی ویژه و «حتّی نوعی از فرهنگ معنوی مشخّص را شامل می شود و بدین‌سان، مبیّن فلسفه‌ای از نوع خاص و محرّک و جهت دهندهٔ آن نیز هست».[2] و مخلوقات او می‌دانند و برای درک کُنه ذات و معرفت صفات او، عقل خود را به کار می اندازند؛ با این تفاوت که فیلسوف بین خود و خالقش به رابط و رسولی نیاز ندارد وعلم و عقل را برای یافتن راه شناسایی او کافی می‌شمارد؛ امّا متکلّم، قول خودش را به قول ارباب وحی و الهام ربّانی مستند می‌کند. حکیم اشراقی و صوفی عارف، هر دو از برهان و حجّت بی‌نیازند و ایمان قلبی و علم یقینی به‌وجود صانع حاصل کرده‌اند و هردو، او را در آثار خلّاقیت خود حاضر و با این آثار، مجتمع می‌دانند و خویشتن را مستقیماً با خالق خود مربوط می‌شمارند؛ با این تفاوت که حکیم اشراقی به اصول علمی و مبادی فلسفی و استدلالی معتقد است، امّا صوفی عارف، تعبّد به عملِ آداب و شریعت دارد.

---

۱. همانجا.
۲. فلسفهٔ اسلامی، ص ۱۱.

ورود به این تقسیم‌بندی، در همین حدّ اجمالی، کمی لازم می‌نمود؛ چون در همان حال که وضع دو علم حضوری و حصولی را روشن می‌کرد، حاوی یک نکتهٔ اساسی و مهم نیز هست که در دریافت ما از هنر یا آثار صناعی می‌تواند مؤثّر باشد. همچنان‌که دیدیم، فلاسفه و متکلّمین، مقولهٔ حق را ورای خلق می‌شمارند و آفریننده را ماورای مصنوعات و آثار آفرینش می‌دانند؛ حال آنکه در نظر عارف، آفریننده در آثار خلاقیّت خود حاضر است.

در واقع بحث در معرفت که به شناخت آثار هنری یا مصنوع کمک می‌کند، با این دریاب اساسی شروع می‌شود که خالق از خلق جدا نیست. صورت تجلّی حقّ، به یک معنا، همانا شناخت ماهیّت اشیا، یعنی چند و چونی آنهاست. پیامبر اسلام (ص) می‌فرمود: **رَبّ اَرِنی الاَشیاء کَما هِیَ**؛ خداوندا بشناسان به من اشیا را همان‌طور که هستند. عطّار در چند و چونی حقیقت اشیا، به استناد همین حدیث، می‌گوید:

اگر اشیا همین بودی که پیداست سؤال مصطفی کی آمدی راست
نه با حقّ مهتر دین گفت: الهی به من بنمای اشیا را کما هی؟
خدا داند که این اشیا چگونه‌ست که در چشم من و تو واژگونه‌ست

این دریافتِ پایه‌ای به ما کمک می‌کند که هم نحوهٔ شکل‌گیری ذهن هنرمند ایرانی و تربیت حرفه‌ای او را معلوم کنیم و هم دستاوردِ احیاناً توفیق‌آمیز او را در عیارسنجی تازه محک بزنیم.

خیّام در رسالهٔ موجزی که در علم کلیّات نوشته، نه تنها به همین چهار طبقهٔ سیّد شریف جرجانی قائل است، در عین حال می‌گوید که ادلّهٔ متعارض، باعث «متحیّر و عاجز شدن عقول»[1] می‌شود؛ یعنی خیّام ریاضی‌دان نیز طریقهٔ عرفا را که

---

۱. مصنّفات، دیباچه، ص بیست و یک.

همراهِ تصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق است، «از همه بهتر» می‌شمارد؛ چون به قول او، وقتی که این جوهر (یعنی نفْس) صافی گشت، در مقابلهٔ ملکوت می‌افتد و «صورت‌های آن به حقیقت در آن جایگاه پیدا شود، بی هیچ شک و شُبهتی».

هنرور ایرانی هم شیفته و هم جست‌وجوگر این صورت ملکوتی بوده است. از آنجاکه حکمت، پشتوانهٔ نظری برای هنرمند پدید می‌آورد، شیفتگان این راه دریافته بودندکه حجاب آدمی برای درکِ چند و چونی حقیقت و رسیدن به کُنه امور و اشیا، کدورت طبع است؛ پس اگر این حجاب برداشته شود و هر مانع و حایلی که بر سر راه دریاب اوست، از میان برخیزد، حقیقت چیزها، چنانکه باشد، پیدا می‌شود.

ابن‌سینای فیلسوف، غزّالی دین دار، خیّام ریاضی‌دان و بعدتر عین القضات همدانی و باباافضل (افضل الدّین محمّد مَرَقی کاشانی)، همگی هم مقام عرفا را بلند می‌شمردند و هم شیفتهٔ تصوّف بودند. در میان متکلّمین و اصولیّین، فلاسفه و حکمای الهی، کسان بسیاری بودندکه به این طریقه گرایش داشته‌اند و این گرایش، رنگ و بوی خاصّی به محصولات اندیشگی آنها می‌داده است. اهل دل این رنگ دلفریب را می‌دیدند و بوی آن راکه بوی عشق بود، می‌شنیدند.

وعدهٔ دلپسند

سابقهٔ شناخت (معرفت) در ایران به روزگاران کهن بر می‌گردد. از آنجاکه بشر فطرتاً دین ورز است، ایرانیان نیز، همانند ملل دیگر، از دیرباز در احوال هستی می‌نگریسته‌اند و دریافت خود را در آثار صناعی خویش، به نحو کنایی، تجسّم نمادین می‌داده‌اند. نقوش نمادینی که از هزاران سال پیش در سفالینه‌های کهن نجد ایران بازمانده، این تعبیر کنایی را نمود و نمون می‌دهد. فی‌الواقع اسلام

که دینی وحدانی است، مناسب‌ترین فضا و زمینه را برای نشو و نمای کامل این گرایش کهن ــ که ما از آن به شناخت نام بردیم ــ فراهم آورد. اسلام در کلمهٔ **لا اله الّا الله** خود این وجه وحدانی دین را نشان داد و شهادت به آن را اصل ایمان گذاشت. معرفت به حقّ یا شناخت، جوهرهٔ تفکّر ایرانیان مسلمان قرار گرفت. طایفه‌ای که شناخت را سرلوحهٔ کار قرار دادند و در این راه به علم قلب و نه به علم مدرسی یا مکتبی یا استدلالی یقین داشتند، عارفان بودند. آنها معتقد بودند که دانش اعیان و ماهیّت اشیا جز به کشف و شهود میسّر نیست و در این کار باید قلب را صفا داد و نفْس را از پلیدی ها پاک کرد تا بدون حجاب بتوان به حقیقت چیزها و امور پی برد. بنابراین رسوخ در باطن امور و دانستِ حقایق در نزد ایشان همانا برگشتن از حجاب است تا شهود حضور و تجلّی موجود صورت پذیرد. بر این تعبیر، دلْ آگاهی باعث رؤیت و دیدار حضور است.

این وعدهٔ بزرگ، امّا دلپسند و شیرین، سر منشاء شکل‌گیری آثار صناعی مسلمانان ایرانی است. از آنجا که جوهرهٔ شناخت، در خون هر ایرانی جریان دارد، هنروران که به حساسیّت حواس و نازک‌اندیشی مخصوص بودند، به آیین سلوک دل بستند تا بتوانند صورت ملکوتی و تجربه‌های مینوی را در آثار صناعی خود ثبت و ضبط کنند. در همان حال، با توسّل به اثری که امروزه صفت "هنری" را به دنبالهٔ آن می‌بندیم، به نوعی نیایش می‌پرداختند که مانند دیگر امور، جزئی از زندگی آنها بود. پس آثار صناعی این هنروران دل آگاه، از یک سو نمایشگر رؤیت حقّ و دیدار حضور (یا سعی در چنین سلوکی) است و از سوی دیگر، خود سنگ راه و نشانه یاب‌های مسیری تلقّی می‌شود که سالکان در رسیدن به این دیدار و حضور، طی طریق کرده‌اند.

با این توصیف می‌توان نتیجه گرفت که اساس هنری که این هنروران

کوشش در ایجاد آن داشته‌اند، مبتنی بر حضور بوده است. هنرور (سالک) به‌مدد صُوَر خیالی، حقایق را در عالم معنا شهود می‌کند و در ابداع خود، معانی دریافته را در صُوَر حسّی بیان می‌کند، یا راه‌های عملی برای انتقال آن به حواس مخاطب پیدا می‌کند. این بیان در نحوه‌ای مختلف (نقش، صوت، کلام) تجسّم پیدا می‌کند و متجلّی می‌شود. شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که موضوعِ علم زیبایی‌شناسی این آثار، یا فلسفهٔ هنر آن، نفْس انسانی است. برخلاف علم زیبایی‌شناسی غرب، یا فلسفهٔ هنری آن، که بنیاد آن محاکمات طبیعت یا همانندسازی شمرده می‌شود، هنرور ایرانی می‌کوشد از طریق آثارش، مباشر و کارگزار نیکویی خُلق، رفتار پسندیده و صفات ستوده باشد و از راه تزکیه و صفادادنِ روح و جان، موفّق به ترک رفتار ناپسند و اخلاق نکوهیده شود. اثر صناعی او، هم هنرور را در رسیدن به این هدف کمک می‌کند و هم مخاطبش را در سیر و سلوک او شریک می‌سازد؛ چون مخاطب او نیز اهل شناخت (اهل نظر) است. بنابراین هدف غایی هنرور ایرانی، خلق اثر "هنری" نیست؛ اثر "هنری" برآیند سلسله‌ای از رفتارها و سلوک معرفتی است که در اثر "هنری" او تجلّی می‌کند.

نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت، این است که اثر صناعی به قصد خودنمایی یا نمایش مهارت یا انگیزِ تحسین خلق نمی‌شد. اثر صناعی زیبایی‌اش را از انوار ملکوت سهم می‌برد که هنرور در سلوکِ ساختِ آن، کشف شهود کرده بود. البتّه ارزش چنین آثار صناعی‌ئی بسته به درجه و میزان قُرب آن است و اینکه هنرور تا چه اندازه توانسته است رؤیت حضور کرده باشد.

می‌بینید که آن دسته از حکمت که اساسش بر استدلال و عقل و برهان قرار دارد (یعنی فلسفه و کلام)، از دایرهٔ بحث مربوط به امور صناعی هنرور ایرانی بیرون می‌ایستد. هنرور مسلمان ایرانی دریافته بود که به مدد استدلال عقلی

نمی‌توان ذوق استحسانی (نکوانگاری) را بیان کرد. تفاوت میان دو دیدگاه شرقی (در اینجا ایرانی) و دیدگاه غربی (در اینجا اروپایی) از همین نقطهٔ دریافت متفاوت از هستی شروع می شود.

منابع

۱ ـ کاشانی، افضل الدّین محمّد، **مصنّفات**، مصحّح: مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چ ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
۲ ـ **مینوی خِرد**، مترجم: احمد تفضّلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.

طرحی برای طبقه‌بندی بُن‌مایهٔ ″تنبیه″ در قصّه‌های کرامت

دکتر ایرج شهبازی[1]

چکیده

در شرح احوال شیخ ابوالقاسم گُرّکانی قصّه‌هایی از کرامت‌های وی نقل شده است. یکی از انواع قصّه‌های کرامت، قصّه‌های مربوط به ″تنبیه″ است. از آنجاکه تاکنون کوششی جدّی در زمینهٔ طبقه‌بندی و معرّفی چنین قصّه‌هایی انجام نشده است، در تحقیقِ حاضر، طرحی نسبتاً جامع و دقیق برای این منظور ارائه می‌شود. در این پژوهش، قصّه‌های حاوی بُن‌مایهٔ تنبیه به پنج بخش اصلی طبقه‌بندی شده‌اند:

۱) تنبیه شدن ″ولیّ″ به خاطر گناه و ترک اولی؛

۲) تنبیه شدن کسی به خاطر نفرین ″ولیّ″؛

۳) تنبیه شدن کسی به خاطر نافرمانی ″ولیّ″؛

٤) تنبیه شدن کسی به خاطر بی ادبی به ″ولیّ″؛

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، مؤسّسهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا.

۵) تنبیه شدن کسی به خاطر دزدی از "ولیّ".

برای هریک از این پنج بخش، اطلاعات جامعی، به‌طور منظّم و مرتّب، زیر عنوان‌های پیرنگ، صاحبان کرامت، صاحبان واقعه، نکته‌ها، منابع و منابع بیشتر ارائه می شود و به این ترتیب حجم عظیمی از اطلاعات به آسانی دسترس‌پذیر می‌گردد. داده‌های تحقیق، از سیزده متن منثور عرفانی، تا پایان قرن ششم، فراهم آمده‌اند. این نوع پژوهش‌ها، خود، موضوعیت ندارند و اهمیّت آنها از آن روست که اطلاعات فراوانی را در دسترس پژوهشگران می‌گذارند، راه را برای تحقیقاتِ مردم‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه، اخلاقی و عارفانه هموار می‌سازند و سرعت، دقّت و صحّتِ این مطالعات را دو چندان می‌کنند. دقّت در داستان‌های مربوط به تنبیه، هم جایگاهِ والای پیران و مشایخ را نشان می‌دهد و هم به تلاش‌های مریدان و پیروان برای تثبیت جایگاه شیخِ خود در اذهان دیگران اشاره می‌کند. این قصّه‌ها به روشنی نشان می‌دهند که گاه ممکن است مریدان برای آنکه منکران و مخالفانِ شیخ خود را شکست دهند و آنها را طرد، ساکت یا جذب کنند، از این‌گونه داستان‌ها بهره می‌گرفته‌اند؛ بنابراین داستان‌های مربوط به "تنبیه"، گذشته از اهدافِ عرفانی و اخلاقی، دارای سوگیری‌های سیاسی و فرقه‌ای نیز هستند.

مقدّمه

یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌ها در قصّه‌های کرامت، بن‌مایهٔ "تنبیه شدن /کردن" است. قصّه‌های فراوانی را در متون عرفانی می‌توان یافت که هستهٔ مرکزی آنها را این بن‌مایه تشکیل می‌دهد. در این قبیل قصّه‌ها گاهی خودِ ولیّ به خاطر گناهی کوچک تنبیه می‌شود و گاهی هم دیگران به خاطر بی‌ادبی یا جسارت نسبت به

ولیّ تنبیه می‌شوند. هرکدام از این دو دسته کرامات، مبانی نظری مشخّصی دارند و اهداف خاصّی را تعقیب می‌کنند. تردیدی نیست که برخی از این حوادث واقعاً رخ داده‌اند، ولی از طریق مقایسهٔ قصّه‌ها، مخصوصاً در کتب مقامات، می‌توان حدس زد که برخی دیگر از این قصّه‌ها تصوّرات مریدان و عوام مردم هستند و چه بسا هدف آنها این است که برای مراد خود مقامی قدسی برسازند و او را به چنان جایگاه والایی برکشند که به کلّی از دسترس فهم و نظر دیگران دور باشد. به این ترتیب می‌بینیم که این قبیل قصّه‌ها جدا از مقاصد عرفانی و اخلاقی خود، دارای کارکردهای اجتماعی نیز هستند و همین نکته‌ها هستند که باعث می‌شوند این قصّه‌ها را به دقّت تمام مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

در اینجا قصدِ پرداختن به مسائلی از این دست را نداریم و هدف اصلی ما آن است که بر اساس متون عرفانی، قصّه‌هایی را که بن‌مایهٔ اصلی آنها "تنبیه شدن / کردن" است، احصا و استخراج کنیم تا علاقه‌مندان بتوانند بر اساس داده‌های به دست آمده با اطمینان بیشتری به مباحث عرفانی، اخلاقی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، مردم‌شناختی و ... در این قصّه‌ها بپردازند.

در این تحقیق، ۱۲۹۳ قصّهٔ کرامت مورد بررسی قرار گرفته است. این قصّه‌ها از سیزده متن عرفانی منثور تا قرن هفتم فراهم آمده‌اند. ملاک انتخاب کتاب‌ها، نگارش آنها به زبان فارسی است. این منابع یا از اساس به زبان فارسی نوشته شده‌اند و یا آنکه در اصل به زبان عربی بوده و در همان زمان‌های قدیم به فارسی ترجمه شده‌اند؛ مانند **رسالهٔ قشیریه**. تنها استثنا در این میان **اللّمع فی التّصوّف** است که در زمان ما به فارسی برگردانده شده است. قصّه‌های متون سیزده گانهٔ مذکور با استقصای تام گردآوری شده‌اند و از گزینش در این زمینه خودداری شده است. این متون عبارتند از: **اللّمع فی التصوّف**، **التّعرّف لمذهب التّصوّف**،

شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، کشف المحجوب، طبقات الصّوفیه خواجه عبدالله انصاری، کشف الاسرار و عدّة الابرار، منتخب نور العلوم[۱]، مقامات کهن و نو یافتهٔ ابوسعید، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، اسرار التّوحید فی مقامات الشّیخ ابی سعید، مقامات ژنده پیل و تذکرة الاولیا.

قصّه‌هایی که دارای بن‌مایهٔ تنبیه بوده‌اند، به پنج بخش اصلی تقسیم شده‌اند و هرکدام از این پنج بخش دارای یک نام، پیرنگ، صاحبان کرامت، صاحبان واقعه، نکته‌ها، منابع و منابع بیشتر است. در زیر به تفصیل این اجمال می‌پردازیم.

بعد از نام هر بخش، توصیفی کوتاه از "پیرنگِ" قصّه‌های آن بخش می‌آید. در این توصیف کوشش شده است که چهارچوب اصلی قصّه‌های آن بخش به خواننده نشان داده شود، به طوری که با خواندن آن، طرح اصلی همهٔ قصّه‌های آن بخش بر او روشن شود. در ضمنِ این توصیفاتِ کلّی، اطّلاعات جزئی‌تری در مورد شخصیت‌های قصّه‌ها، مکان‌ها و موقعیت‌های قصّه‌ها، روش انجام کرامت و جز آنها ارائه می‌شود تا شناخت خواننده از محتوای قصّه‌ها هرچه کامل‌تر شود.

در این بخش برای کسانی که کرامات به آنها منسوب است، از عنوانِ "صاحب کرامت" یا "ولیّ" استفاده می‌شود. باید در نظر داشت که منظور از ولیّ معنای عمیق و والای آن در فرهنگ عرفانی نیست، بلکه هرکسی که در یکی از منابع ما خرق عادتی به او نسبت داده شده است، ما از او با عنوان ولیّ یاد می‌کنیم.[۲]

بعد از توصیف پیرنگ قصّه‌ها، نام‌های "صاحبان کرامت" به طور دقیق و البتّه مطابق منابع ما ذکر می‌شوند. همهٔ تلاش خود را به کار گرفته‌ایم که حتّی یک نام ناشناخته و معمولی نیز از قلم نیفتد و نامِ همهٔ کسانی که در منابع سیزده گانهٔ ما

---

۱. در مورد این کتاب ر.ک: نوشته بر دریا.
۲. در مورد اصطلاح "صاحب کرامت" نیز باید به این نکته توجّه داشت.

کرامتی به آنها نسبت داده شده است، ثبت گردد. در مواردی که کرامت به فردی ناشناخته نسبت داده شده است، از کلماتی مانند "مردی گمنام، جوانی گمنام و ..." بهره گرفته‌ایم.

بعد از صاحبان کرامت به معرّفی "صاحبان واقعه" پرداخته‌ایم. منظور از صاحب واقعه کسی است که در کنارِ صاحب کرامت یا در مقابل او قرار دارد و به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم با فعلِ "کرامت" ارتباط پیدا می‌کند. نقش صاحب واقعه در شکل‌گیری یک قصّه چه بسا مهم‌تر از نقش صاحب کرامت باشد و همهٔ بخش‌های اصلی و فرعی قصّه، گِرد محور وجود او بگردد و گاهی هم البتّه قهرمان اصلی قصّه همان صاحب کرامت است و صاحب واقعه در جایگاهی بلافاصله بعد از او، قرار می‌گیرد. در این پژوهش حتّی آن دسته از شخصیت‌های منفی که کرامت در مورد آنها یا به خاطر آنها انجام می‌گیرد نیز صاحب واقعه نامیده شده‌اند. در این بخش نام‌های همهٔ صاحبان واقعه، در منابع ما، با دقّت تمام ثبت و نقل شده‌اند. این صاحبان واقعه گاه عارفانی نامدارند، گاه پادشاهان و دانشمندانی معروف و گاه افرادی بی نام و نشان که امروزه هیچ‌گونه آگاهی‌ئی در مورد آنها نداریم، امّا ثبت دقیق نام‌های آنها می‌تواند برای تحقیقات آینده سودمند باشد.

پس از این، به "نکته‌ها" می‌رسیم. در این بخش اطّلاعات متنوّع، جزئی و دقیقی در مورد شخصیّت‌ها و قهرمانان قصّه‌ها، منابع قصّه‌ها و نویسنده‌های آنها، تحوّل تاریخی قصّه‌ها و مقایسهٔ قصّه‌ها در منابع گوناگون، به خواننده ارائه می‌شود. درواقع این بخش مکمّلِ توصیفات کلّی بخش‌های قبل است و نقطه‌های مبهم آنها را روشن می‌کند. هدف اصلی در این بخش "توصیفِ" دقیق قصّه‌های هر بخش است، ولی گاه تحلیل‌هایی درمورد مسائل گوناگون مربوط به کرامت در

ضمن آنها می‌آید.[۱]

بعد از نکته‌ها، "منابع" قصّه‌ها می‌آید. درمورد این بخش، گفتنی است که حتّی المقدور منابع به ترتیب تاریخی، از **اللّمع** تا **تذکرة الاولیاء** ثبت شده است. از آنجاکه منابع گوناگون یک قصّه درکنار هم قرارگرفته‌اند، نباید از پیش و پس شدن منابع تعجّب کرد.

بعد از منابع، "منابع بیشتر" می‌آید و منابع دیگری برای مطالعه به خواننده عرضه می‌شود. در این بخش ابتدا به زمینهٔ نظری قصّه‌های آن بخش در آیات شریفهٔ قرآن‌کریم اشاره می‌شود، پس از آن منابع قصّه‌های آن بخش در متون عرفانی (تاریخی)، غیر از منابع سیزده‌گانه، می‌آید و سپس به قصّه‌هایی از شاهنامهٔ حکیم ابوالقاسم فردوسی و کتاب مقدّس (به‌ویژه اناجیل چهارگانه) که همانند قصّه‌های آن بخش‌اند، اشاره می‌شود.

بررسی بن مایهٔ "تنبیه شدن /کردن" در متون عرفانی

۱ ـ تنبیه شدن ولیّ به خاطر گناه (برآوردن خواستهٔ نفس، اظهار کرامت، اعتماد به غیر خدا)

پیرنگ: ولیّ ترک اولایی (خطایی کوچک) انجام می‌دهد و بر اثر آن دستش قطع می‌شود (قرآن را فراموش می‌کند، مدّت چهل روز شیرینی عبادت از او سلب می‌شود، یک چشمش را از دست می‌دهد، کسی به او قفایی می‌زند، دندان درد می‌گیرد، حالات معنوی خود را از دست می‌دهد، او را می‌گیرند و دویست چوب به او می‌زنند و زندانی‌اش می‌کنند).

---

۱. برای اینکه دست‌یابی به اطّلاعات آسان‌تر باشد، با استفاده از اعداد فارسی، نکته‌های مختلف از هم جدا شده‌اند.

صاحبان کرامت: ابوالخیر اقطع، ابن جلاّ، مردی گمنام، ابوعمرو، بوجعفر ترکان، ابراهیم ادهم، ابوسعید ابوالخیر، مرید ابوبکر کتّانی، ابراهیم خوّاص، اخی محمّد خرّاط، ابراهیم شیبان.

نکته‌ها: ۱) داستان ابوالخیر اقطع در منابع متعدّدی آمده است. ظاهراً در اینکه دست یا پای ابوالخیرِ اقطع بریده شده بوده است، تردیدی نیست، ولی در متون مختلف راجع به این امر اختلافات چشمگیری وجود دارد. در برخی از منابع پای او را در حال نماز قطع می‌کنند، امّا در **التعرّف**،[1] **شرح تعرّف**،[2] و **کشف الاسرار**،[3] می‌بینیم که دست او را به خاطر برآوردن خواستهٔ نفس (دست زدن به دیناری از آنِ سلطان، دست درازکردن به سؤال) قطع می‌کنند و این کار را شحنه و داروغه انجام می‌دهند، نه پزشکان. به هر حال دست یا پای بریدهٔ ابوالخیر اقطع در متون عرفانی دست‌مایهٔ داستان‌هایی چند شده است و او نام خود را نیز وامدار این امر است. در **طبقات الصّوفیه** انصاری،[4] می‌بینیم که او که یک دست دارد و هنگامی که دور از اغیار است، با دو دست زنبیل می‌بافد. داستان ابوالخیر اقطع در **طبقات الصّوفیهٔ** سلّمی،[5] **حلیة الاولیاء**،[6] **طبقات الصّوفیهٔ** انصاری،[7] **نفحات الانس**،[8] **مثنوی معنوی**،[9] و **تلبیس ابلیس**[10] نیز آمده است. روایت دو متن اخیر بسیار مفصّل

---

۱. ص ٤٨١.
۲. ص ١٢٤٨.
۳. ج ۷، ص ٤٧٧.
٤. ص ۳۹۸.
۵. ص ۳۷۰.
٦. ج ۱۰، ص ۳۷۷.
۷. ص ٤٧١.
۸. صص ٢١٤، ۷۷۰.
۹. دفتر سوم، ابیات ١٦١٥ به بعد.
۱۰. صص ۳۱۲ـ۳١٤.

است و در آن کراماتی دیگر نیز وجود دارد. در داستان مثنوی معنوی، بعد از اینکه دست ابوالخیر اقطع را قطع می‌کنند، دوباره خدا دست او را سالم می‌کند تا مردم به او گمانِ بد نبرند.

۲) داستان ابن جلاّ در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[۱] کشف المحجوب،[۲] و تذکرة الاولیا[۳] آمده است. روایتِ رسالهٔ قشیریه بسیار کوتاه و روایت‌های کشف المحجوب و تذکرة الاولیا بلندتر و به هم مانندترند. در این دو روایت، استادِ ابن جلاّ، جنید بغدادی است، ولی در رسالهٔ قشیریه اشاره‌ای به نام او نشده است: ابن جلاّ کودکی زیبارو را می‌بیند و از جنید (استادش) می‌پرسد: «آیا خداوند چنین رویی را به آتش دوزخ خواهد سوخت؟» و او می‌گوید: «این بازارچهٔ نفس است وگرنه در هر ذرّه‌ای از عالم می‌توان شگفتی‌ها دید و تو به خاطر این نگاهِ آلوده تنبیه خواهی شد» و ابن جلاّ سال‌ها قرآن کریم را فراموش می‌کند. در تذکرة الاولیا[۴] داستانی هست که درون‌مایهٔ اصلی آن مانند داستان ابن جلاّ است، ولی در برخی از بن‌مایه‌ها با آن تفاوت دارد: ابوعمرو که امام القرّاء است، به نظر خیانت به زیبارویی نگاه می‌کند و قرآن کریم را فراموش می‌کند. با راهنمایی حسن بصری به مسجدی در خیف می‌رود و با دعای پیری که در آنجاست، قرآن را به یاد می‌آورد. در تذکرة الاولیا[۵] داستان دیگری هست که باز هم درون‌مایهٔ آن شبیه این دو داستان است، ولی نوع تنبیه درآن با آن دو داستان فرق دارد: مردی به زیبارویی نگاه می‌کند، تپانچه‌ای از هوا بر صورت او کوفته

---

۱. ص ٥٦.
۲. صص ۲۰٦، ۲۰۷.
۳. صص ٤٩۷، ٤٩۸.
٤. صص ۳۸، ۳۹.
۵. ص ۵۰۷.

می‌شود و یک چشمش کور می‌شود. در مقامات ژنده پیل[۱] نیز اخی محمّد خرّاط به دختر زیبارویی نگاه می‌کند و چشم‌درد می‌گیرد. این داستان‌ها نگاه صوفیان متقدّم را به مسألهٔ جمال‌پرستی نشان می‌دهند؛ مسأله‌ای که بعدها به یکی از اسباب انحطاط تصوّف تبدیل شد.

۳) ابراهیم خوّاص در بادیه گم شده است. پس از چند شبانه روز صدای خروسی را می‌شنود و شاد می‌شود. ناگاه شخصی می‌آید و قفایی به او می‌زند که بر اثر آن رنجور می‌شود.[۲] در همین کتاب داستانی دیگر در مورد ابراهیم خوّاص هست که درون‌مایهٔ آن شبیه این داستان است و بعید نیست که یکی را به قیاس دیگری ساخته باشند[۳]: ابراهیم خوّاص که به شدّت گرسنه است، به نزدیک ری می‌رسد و در دل خود از اینکه به زودی بزرگان ری از او پذیرایی خواهند کرد، شاد می‌شود. بعد احتسابی می‌کند و بدان سبب کتک مفصّلی به او می‌زنند و ندایی او را متوجّه می‌سازد که این تنبیه به خاطر توکّل بر غیر خدا بوده است.

۴) بوجعفر ترکان دیناری فتوح را برای خود برمی‌دارد و دندان درد می‌گیرد.[۴] نوع تنبیه او شبیهِ تنبیه ابوسعید ابوالخیر است: ابوسعید ابوالخیر نیز به برگه‌ای فقهی نگاه می‌کند و تا صبح از دندان‌درد بر خود می‌پیچد.[۵]

منابع: التعرّف،[۶] شرح التعرّف،[۷] کشف،[۸] ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[۹]

---

۱. صص ۱۵۶، ۱۵۷.
۲. تذکرة الاولیا، ص ۶۰۲.
۳. همان، ص ۶۰۶.
۴. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۶۷۰.
۵. اسرار التوحید، ص ۴۴.
۶. ص ۴۸۱.
۷. ص ۱۲۴۸.
۸. ج ۷، ص ۴۷۷.
۹. صص ۵۶، ۲۳۷، ۶۷۰.

کشف المحجوب،[١] تذکرة الاولیاء[٢] اسرار التوحید،[٣] طبقات الصوفیه،[٤] مقامات ژنده پیل[٥].

منابع بیشتر: الف) داستان ابراهیم شیبان در تهذیب الاسرار،[٦] نیز آمده است. ب) عطّار در اسرار نامه[٧] داستانی در مورد دندان درد پیری مقرّب آورده است که با داستان ابوسعید ابوالخیر و بوجعفر ترکان قابل مقایسه است. ج) عطّار در منطق الطّیر[٨] سخنانی دارد که می توان آنها را به عنوان زمینهٔ نظری داستان‌های این بخش در نظر گرفت. د) بایزید بسطامی سیبی سرخ و زیبا را "لطیف" می‌خواند و به خاطر اینکه نام خدا را بر میوه‌ای نهاده است، چهل روز اسم اعظم خدا را فراموش می‌کند و نذر می‌کند که تا پایان عمر از میوهٔ بسطام نخورد.[٩] یوسف بن حسین در همهٔ عمر خود یک بار آرزوی نان و تخم مرغ می‌کند. او را به جرم دزدی می‌گیرند و هفتاد تازیانه به او می‌زنند.[١٠] و) ابن ابی الحسین آرزوی خرما می‌کند. او را به جرم دزدی می‌گیرند و دست و پا بسته به زندان می‌اندازند و کسی در زندان خرما به دهان او می‌گذارد.[١١] ز) ابوالحسن خرقانی مدّت‌ها آرزوی

---

١. صص ٢٠٦، ٢٠٧.
٢. صص ٣٨، ٣٩، ١٢٣، ١٢٤، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٧، ٥٦٦، ٦٠٢.
٣. ص ٤٤.
٤. ص ١٠٨.
٥. صص ١٥٦، ١٥٧.
٦. ص ١٧٤.
٧. ص ١٤٦.
٨. صص ١٣٣ـ١٤٣.
٩. دفتر روشنایی، ص ٣١٠.
١٠. هزار حکایت صوفیان، ص ٨٢؛ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ٤٧؛ حلیة الاولیاء، ج ١٠، ص ٤٧؛ تاریخ دمشق، ج ٤٠، ص ٣٤٥؛ تاریخ بغداد، ج ١٢، ص ٣١٢(به نقل از تعلیقات هزار حکایت صوفیان، ص ١٠١٥).
١١. همان، صص ٨٢ ـ٨٣؛ منتخب رونق المجالس، ص ٥٨ (به نام پسر ابوالخیر) (به نقل از هزار حکایت صوفیان، ص ١٠١٥).

بادمجان دارد، ولی از خوردن آن پرهیز می‌کند. روزی مادرش به زور کمی بادمجان به خورد او می‌دهد و همان شب سر پسرش را می‌بُرند و این‌گونه او را تنبیه می‌کنند.[۱] ح) هفتاد صوفی به خاطر شاد شدن به دیدار خضر، به زاری زار در خون خود می‌غلتند و می‌میرند.[۲] ط) یکی از اولیای خدا هنگام مرگ از حضرت موسی آب می‌خواهد. حضرت موسی برای او آب می‌آورد ولی می‌بیند که شیری شکم او را دریده و خورده است. از خدا خطاب می‌آید که این مجازات برای آن بود که او همیشه از ما آب می‌خواست و این بار از تو آب خواست.[۳] ی) یک بار نفس ابوتراب نخشبی آرزوی نان و تخم مرغ می‌کند. او را به جرم دزدی می‌گیرند و تازیانه می‌زنند؛ بعد کسی می‌آید و به او نان و تخم مرغ می‌دهد.[۴] ک) مردی پارسا که مؤذّن مسجدی است، هنگام اذان گفتن بر بالای مأذنه، زنی زیبارو را می‌بیند و دلش بدو مشغول می‌شود و نابینا می‌شود، به طوری که نمی‌تواند از مأذنه پایین بیاید و چون توبه می‌کند، بینایی خود را باز می‌یابد.[۵] ل) عابدی سال‌ها در صومعهٔ خود عبادت می‌کند، بی آنکه به چیزی جز خدا انس گیرد. روزی از پشت بام صومعه، صحرای زیبا و جوانانِ بانشاط را می‌بیند و دلش اندکی به آنها مشغول می‌شود؛ در همین موقع جوانی می‌آید و زنی زیبارو را نزد او امانت می‌گذارد و می‌رود. مردم به گمان اینکه آن عابد اهل فسق و فجور است، صومعهٔ او را محاصره می‌کنند و عابد از آن اندیشهٔ ناصواب خود توبه می‌کند، خدا هم صورتِ مادرِ عابد را بر آن زن می‌افکند و بدین ترتیب او را از دست مردم رهایی

---

۱. منطق الطّیر، ص ۱۴۳.
۲. الهی‌نامه، صص ۲۵۴ـ۲۵۵.
۳. همان، صص ۱۲۵ـ۱۲۶.
۴. هزار حکایت صوفیان، ص ۸۲؛ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۴۷؛ حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۴۷؛ تاریخ دمشق، ج ۴، ص ۳۴۵؛ تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۱۲(به نقل از تعلیقات هزار حکایت صوفیان، ص ۱۰۱۵).
۵. همان، ص ۶۱۰.

می‌دهد.[1] جمشید فرّهٔ ایزدی خود را به خاطر غرور از دست می‌دهد و به بدترین شکلی توسّط ضحّاک کشته می‌شود.[2]

۱ ـ ۱ ـ تنبیه شدن ذاکرِ غافل

پیرنگ: هرگاه که ولیّ غافل می‌شود، درّنده‌ای بزرگ (سیاهی با حربه ای آتشین) ضربتی بر وی می‌زند و پاره‌ای از وی می‌رُباید(با هیبت و بانگ مهیب خود، او را از نو درکار می‌آورد).

صاحبان کرامت: ذاکری گمنام، ابوسعید ابوالخیر.

نکته‌ها: این دو داستان را می‌توان نوعی تأیید و یاری از غیب به شمار آورد.

منابع: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[3] مقامات کهن و نو یافتهٔ ابوسعید.[4]

منابع بیشتر: یکی از عارفان هیچ‌گاه از دست هیچ‌کس شربتی آب نمی‌گرفت؛ چراکه مردی از غیب بر او موکّل بود و او را از گرفتنِ آن باز می‌داشت.[5]

۱ ـ ۲ ـ تنبیه شدن به خاطر عُجبِ عبادت

پیرنگ: یکی از درویشان می‌خواهد خدا را به گونه‌ای یاد کند که هرگز کسی آن‌گونه او را یاد نکرده است، امّا زبانش خشک می‌شود، تا توبه می‌کند و خوب می‌شود.

منابع: طبقات الصوفیه.

---

۱. همان، صص ۶۱۰ ـ ۶۱۱.
۲. شاهنامهٔ فردوسی، صص ۲۷ ـ ۲۸.
۳. ص ۳۵۴.
۴. ص ۱۳۰.
۵. منطق الطّیر، ص ۱۳۴.

۲ ـ تنبیه شدن به خاطر نفرین ولیّ

پیرنگ: صاحب واقعه صاحب‌کرامت را می‌رنجاند و با نفرین او کشته می‌شود (از بلخ هیچ ولیّ‌ئی برنمی‌خیزد، چهره‌اش سیاه می‌شود، در زمین فرو می‌رود، دستش قطع می‌شود، در بخشی از شهر هرات هیچ عمارتی به وجود نمی‌آید).

صاحبان کرامت: عمرو بن عثمان مکّی، محمّد بن الفضل، ابوزُرعه، سفیان ثوری، مالک دینار، ابن عطا، ابوسعید ابوالخیر.

صاحبان واقعه: حلاّج، اهل بلخ، زنی گمنام، خلیفه، شخصی گمنام، علی بن عیسی، مردی از اهل هرات.

نکته‌ها: ۱) وجود شصت مورد تنبیه شدن /کردن در این بخش و بخش‌های بعد می‌تواند روشنگر مسائل فراوانی باشد؛ ولیّ در جایگاهی آنچنان رفیع قرار دارد که هرگونه توهین و نافرمانی نسبت به او تنبیهی وحشتناک، گاه در حدّ مرگ را در پی دارد؛ لذا باید در مقابل او سراپا تسلیم و احترام بود. همهٔ عناصر هستی علیه کسی که ولیّ را برنجاند، قیام می‌کنند و هیچ راه‌گریزی برای او باقی نمی‌گذارند. این داستان‌ها جایگاه عارفان و صوفیان را در میان مردم تثبیت می‌کنند و دیگران را در مقابل آنها به تواضع و خاکساری وامی‌دارند.

۲) هجده مورد از شصت داستان این بخش از آنِ شیخ احمد جام است (تقریباً یک سوم داستان‌ها)؛ ازاین‌رو قهرمان این‌گونه کرامت‌ها اوست. نکتهٔ بسیار مهمّ این است که در مورد سایر مشایخ معمولاً با تنبیه شدنِ مخالفان و منکران روبه‌رو هستیم، ولی در مورد شیخ جام غالباً با تنبیه کردنِ آنها مواجه‌ایم.

۳) داستان نفرین شدن حلاّج توسّط عمرو بن عثمان مکّی در ترجمهٔ رسالهٔ

قشیریه،[1] و طبقات الصوفیه انصاری،[2] آمده است. در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، حلاّج جزوه‌ای در معارضه با قرآن کریم نوشته است و در طبقات الصوفیه عمروبن عثمان مکّی جزوه‌ای دشوار و دیریاب در مورد توحید و عرفان نگاشته است که مردم آن را درنمی‌یابند. حلاّج پنهانی آن را بر می‌گیرد و میان مردم فاش می‌کند. بر اثر این کار، جمعی منکر می‌شوند و عمرو را به کلام منسوب کرده، او را مهجور مــی‌کنند؛ از ایـن رو عـمروبن عـثمان مکّـی حـلاّج را نـفرین مـی‌کند. داسـتان طبقات الصوفیه مفصّل‌تر است و عمرو در ضمن نفرین، خود نوع تنبیه حلاّج را نیز بیان می‌کند.

٤) مردم بلخ محمّد بن فضل سرخسی را از شهر خود بیرون می‌کنند. او آنها را نفرین می‌کند و به گفتهٔ ابوعلی دقّاق[3] و خواجه عبد الله انصاری[4] هرگز از آن شهر ولیّ‌ئی صدیق برنمی‌خیزد. در شهر هرات نیز کسی ابوسعید ابوالخیر را می‌رنجاند و به خاطر نفرین او هیچ‌گاه دروازهٔ سر دره هرات آبادان نمی‌شود و کسی در آنجا زندگی نمی‌کند.[5]

٥) در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[6] داستان عاشق شدن زنی بر ابوزُرعه و کشاندن او به خانه‌اش آمده است. این داستان یادآور داستان‌هایی مانند داسـتان یـوسف و زلیخا، سیاوش و سودابه، ابن سیرین و زنی که عاشق او بود، ابوحلمان دمشقی و زنی که شیفتهٔ او بود، است. در داستان یوسف و زلیـخا سـخن گـفتن کـودک در گهواره و در داستان سـیاوش و سـودابـه، عـبور سـیاوش از مـیان آتش، خـرق

---

١. ص ٥٨٩.
٢. ص ٣١٧.
٣. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ٥٨٩.
٤. طبقات الصّوفیه، ص ٢٥٢.
٥. اسرار التوحید، ص ٢٢٩.
٦. ص ٦٩٤.

عادت‌هایی هستند که پاکی و صداقت قهرمان مرد را نشان می‌دهند. در داستان‌های ابن سیرین و ابوحلمان ظاهراً خرق عادتی رخ نمی‌دهد و آن‌ها با ترفندی خود را از این مهلکه رهایی می‌بخشند. در داستان مورد بحث ما، ابوزُرعه زن را نفرین می‌کند و چهره‌اش سیاه می‌شود و بعد دعا می‌کند و چهرهٔ او سفید می‌شود.

۶) یک مأمور حکومتی مالک دینار را کتک می‌زند. مالک او را نفرین می‌کند و بعد آن مرد را به جرمی می‌گیرند و دستش را قطع می‌کنند.[۱] در داستان دیگری می‌خوانیم که علی بن عیسی که وزیر خلیفه است، دستور می‌دهد ابن عطا را کتک بزنند. ابن عطا او را نفرین می‌کند و دست و پایش قطع می‌شود.[۲] نکتهٔ مشترک در این دو داستان و نیز در داستان حلاّج آن است که بر اثر نفرین ولیّ، دست و پای آن شخص بریده می‌شود.

منابع: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[۳] طبقات الصّوفیه،[۴] تذکرة الاولیاء،[۵] اسرار التوحید.[۶]

منابع بیشتر: الف) پادشاهی قصری می‌سازد و برای تمام شدن ساختمان قصر، خانهٔ پیرزنی را ویران می‌کند. پیرزن او را نفرین می‌کند و قصر شاه ویران می‌شود و خودِ شاه نیز در زمین فرومی‌رود.[۷] ب) بهاء ولد (پدر مولوی) از خراسانیان

---

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۵۱.
۲. همان، ص ۴۹۶.
۳. صص ۵۸۹، ۶۹۴.
۴. صص ۲۵۲، ۳۱۷.
۵. صص ۵۱، ۲۲۳، ۴۹۶.
۶. ص ۲۲۹.
۷. مصیبت‌نامه، صص ۱۱۳ ـ ۱۱۴.

می‌رنجد و به گفتهٔ مولوی خراسان ویران می‌شود و اصلاً عمارت پذیر نیست.[۱] ج) مرد و زنی به پطرس دروغ می‌گویند. او آنها را توبیخ می‌کند و آنها بلافاصله می‌میرند.[۲] د) چشمان جادوگری به نام الیما، با نفرین پولس نابینا می‌شود.[۳]

۳ ـ تنبیه شدن به خاطر نافرمانی ولیّ

پیرنگ: صاحب واقعه بدون رضایت صاحب کرامت به حجّ می رود (به توصیهٔ او توجّهی نمی‌کند، دختر خود را به او نمی‌دهد) و در بیابان می‌سوزد و می‌میرد (دچار تب می‌شود، در آتش می‌سوزد، فقیر و وامدار می‌شود، پایش می‌شکند، چشمش درد می‌گیرد، دوباره فلج می‌شود و می‌میرد، خانهٔ او ویران می‌شود).

صاحبان کرامت: حُصری، بوبکر فرّاء، ابواسحاق کازرونی، شیخ احمد جام.

صاحبان واقعه: شاگردان ابونصر خبّاز، شیخ عمو، پدر و پسری گمنام، خواجه برهان الدّین نصر، محمّد غزنوی، پسری گمنام، رئیس صاغو.

نکته‌ها: ۱) داستان‌های شاگردان ابونصر خبّاز و حصری و داستان شیخ عمو و بوبکر فرّاء که هر دو در **طبقات الصّوفیه**[۴] آمده‌اند، تا حدودی شبیه هم‌اند. در هر دو داستان کسی می‌خواهد به حجّ برود و ولیّ به او می‌گوید که به حجّ نرود و نزد استاد (پدر) خود برگردد و رضایت او را حاصل کند و او به این توصیه توجّه نمی‌کند و تنبیه می‌شود.

۲) پدر و پسری نزد ابواسحاق کازرونی می‌آیند و توبه می‌کنند؛ بعد علی‌رغم

---

۱. مناقب العارفین، ص ۱۶.
۲. کتاب مقدّس، اعمال رسولان، ص ۱۰۴۲.
۳. همان، ص ۱۰۵۲.
۴. صص ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۴.

توصیهٔ شیخ، توبهٔ خود را می‌شکنند و هر دو در آتش می‌سوزند.[۱] شیخ احمد جام پسری بیمار را شفا می‌دهد و از او قول می‌گیرد که گرد فساد نگردد. پسر در درون خود اندیشهٔ گناه می‌کند و دوباره فلج می‌شود و می‌میرد.[۲] برخی از بن‌مایه‌های این داستان شبیه داستان ابواسحاق کازرونی است.

۳) در داستان‌های شیخ احمد جام، تنبیه کردن دیگران به خاطر مسائل خصوصی بارها دیده می‌شود؛ به عنوان مثال رئیس صاغو و همسرش دخترشان را به شیخ جام نمی‌دهند و خانه‌شان ویران می‌شود.[۳] و یا محمّد غزنوی دوست دارد به شهر و دیار خود برگردد و شیخ جام به این کار راضی نیست؛ لذا پای محمّد غزنوی می‌شکند.[۴]

منابع: طبقات الصّوفیه،[۵] تذکرة الاولیا،[۶] مقامات ژنده پیل.[۷]

منابع بیشتر: مردم شهر کارسان، در بلاد روم، به خسرو پرویز و سپاهیانش غذا نمی‌دهند و درِ شهر را به روی آنها می‌بندند. ناگاه ابر سیاه خروشانی می‌آید و بادی تند وزیدن می‌گیرد و نیمی از شهر را ناپدید می‌کند و مردم از کار خود پشیمان شده، به خسرو و سپاهیانش غذا می‌دهند.[۸]

---

۱. تذکرة الاولیا، ص ٧٦٨.
۲. مقامات ژنده پیل، ص ۱۳۵.
۳. همان، صص ۱۷۳ـ۱۷۵.
٤. همان، ص ۸۲.
٥. صص ٤٥٠، ٤٥٣ و ٤٥٤.
٦. ص ٧٦٨.
۷. صص ۷۵ـ۷۸، ۸۲، ۱۳۵، ۱۷۳ـ۱۷۵.
۸. شاهنامهٔ فردوسی، ص ۲۰۷۰.

۱ ـ ۳ ـ تنبیه شدن به خاطر ردّ دعوت ولیّ

پیرنگ: ولیّ از صاحب واقعه می‌خواهد که با او غذا بخورد، او نمی‌پذیرد و غذایش را سگ می دزدد. (به جرم دزدی دستانش قطع می‌شود)

صاحبان کرامت: جعفر خُلدی، بایزید بسطامی.

صاحبان واقعه: ابوالحسن علوی، مریدی گمنام.

نکته‌ها: ۱) داستان جعفر خُلدی و ابوالحسن علوی در **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**[۱] و **تذکرة الاولیا**[۲] با عباراتی مانند هم، آمده است و البتّه روایت **تذکرة الاولیا** بلندتر و زیباتر است. در **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، نام مرید جعفر خلدی، ابوالحسن علوی همدانی، و در **تذکرة الاولیا** حمزهٔ علوی است. چنین اشتباهاتی در داستان‌های کرامت بسیار شایع است؛ تشابه اسمی چه بسا سبب می شود که یک داستان به دو شخص منسوب شود: ابراهیم ادهم و ابراهیم خوّاص، ابراهیم ادهم و حضرت ابراهیم، ابوالقاسم مردان نهاوندی و ابوالقاسم مروزی، حبیب عجمی و حبیب راعی، ابوالاسود راعی و ابوسعید راعی، حبیب راعی و ابوسعید راعی، ابراهیم شیبان و شیبان راعی، ابراهیم خوّاص و ابراهیم سعد علوی و ابوالحسن علوی، ابویعقوب نهرجوری و ابویعقوب سوسی، ابوبکر طمستانی و ابوبکرصیدلانی، حمزهٔ علوی و ابوالحسن علوی، ابوالخیر بصری و حسن بصری و ابوالحسین بصری، عثمان بن عفّان و ابوعثمان حیری و بالاخره سهل بن عبدالله تستری و سهل علی یار ازکسانی هستند که به دلیل تشابه اسمی، داستان‌هایشان در منابع گوناگون با هم خلط شده است.

۲) داستان بایزید بسطامی و مریدش در **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**[۳] و

۱. ص ۵۸۷.
۲. ص ۷۵۲.
۳. صص ۵۸۷ ـ ۵۸۸.

تذکرة الاولیا[۱] با عباراتی همانند آمده است.

منابع: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[۲] تذکرة الاولیا.[۳]

منابع بیشتر: داستان جوانی که دعوت بایزید بسطامی را رد می‌کند و او را به جرم دزدی می‌گیرند.[۴]

۴ ـ تنبیه شدن به خاطر بی ادبی(توهین) به ولیّ

پیرنگ: صاحب واقعه به صاحب‌کرامت بی ادبی(توهین) می‌کند و به شدّت تنبیه می‌شود. در برخی از قصّه‌ها، فردِ بی‌ادب موفّق به توبه می‌شود و تنبیه او پایان می‌یابد.

صاحبان کرامت: ابراهیم خوّاص، جنید بغدادی، ابوالحسن خرقانی، بایزید، جنید بغدادی، سمنون محبّ، ابوسعید ابوالخیر، شیخ احمد جام.

صاحبان واقعه: مریدی گمنام، خواجه عبدالله انصاری، جوانی گمنام، دانشمندی گمنام، جوانی مست، غلام خلیل، قاضی سیفی، امیر مسعود بنجر، یکی از غزان، ابوالقاسم جوینی، سیّد زیادی، طغرل تکین سنجری، پسرِ کدخدای معدآباد، زنی گمنام، رئیس بوزجان، ملحدی گمنام، خواجه امام شهاب، مردم معد آباد، عثمان رئیس، سپهسالار عمر، دانشمندکفتار، زن احمد جولاه، حامد داسگر.

نکته‌ها: ۱) سیاه شدن چهرهٔ مریدِ جنید بغدادی که قصد آزمودن او را دارد با

---

۱. ص ۱۸۰.
۲. صص ۵۸۷، ۵۸۸.
۳. صص ۱۸۰، ۷۵۲، ۷۵۳.
۴. هزار حکایت صوفیان، صص ۷۹ ـ ۸۰؛ دفتر روشنایی، صص ۱۹۸ ـ ۱۹۹.

سیاه شدن چهرهٔ زنی که شیفتهٔ ابوزُرعه شده بود،[1] قابل مقایسه است.

۲) خواجه عبدالله انصاری به سجّادهٔ ابوالحسن خرقانی بی‌اعتنایی می‌کند. او را می‌گیرند و قصد دارند سنگسارش کنند؛ توبه می‌کند و حکم آزادی او می‌رسد (دست‌های مردم خشک می‌شود). این داستان، با عباراتی مشابه و با اندک تفاوتی در برخی از بن‌مایه‌ها، در **منتخب نور العلوم**،[2] و **تذکرة الاولیاء**[3] آمده است.

۳) در **تذکرة الاولیاء**[4] دو داستان درمورد بایزید بسطامی آمده است؛ در یک داستان، جوانی در محضر شیخ پای خود را دراز می‌کند و در داستان دیگر فقیهی پای خود را بالای پای بایزید می‌گذارد و هر دو تنبیه می‌شوند. دور نیست که این دو داستان در اصل یکی بوده باشند. در داستان‌های کرامت چه بسا یک درون‌مایه، با اندک تفاوتی در برخی از اجزا، به صورت دو یا سه داستان در می‌آید و به یک یا چند شخص متفاوت نسبت داده می‌شود؛ به عنوان نمونه دو داستانِ تقریباً همانند در موردکور شدن زنی که به خلوتِ شیخ احمد جام می‌نگرد، در **مقامات ژنده پیل**[5] آمده است.

٤) در بسیاری از داستان‌های این بخش، ولیّ‌ئی با ارادهٔ خود، شخصی بی‌ادب را تنبیه می‌کند، ولی در برخی از داستان‌ها ولیّ قصدی برای تنبیه ندارد امّا خدا، خود، شخصی را که به ولیِ او بی‌ادبی کرده است، تنبیه می‌کند. مثلاً در داستان جنید بغدادی[6] شخصی را که به جنید قفا زده است، می‌گیرند و دستش را قطع

۱. ر.ک: شمارهٔ ۲ (تنبیه شدن به خاطر نفرین ولیّ).
۲. ص ۳۷۳.
۳. ص ٦٦٥.
٤. ص ۱۷۸.
۵. صص ٦٥ـ٦٦.
٦. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، صص ١٥٦ ـ ١٥٧.

می‌کنند و جنید در مقابل اعتراضات دیگران سوگند یاد می‌کند که «من گله نکرده‌ام به درگاه حقّ، امّا من بندهٔ پادشاهم، پادشاه بندهٔ خود را حمایت کند، به دست جنید چه باشد؟». این نکته اقتدار ولیّ در نزد مردم را تا مرتبهٔ خدایی ارتقا می‌دهد و اندیشهٔ هرگونه بی‌ادبی به اولیا را از ذهن آنها دور می‌کند؛ چرا که ولیّ حامی‌ئی مانند خداوند دارد و حتّی آنجا که ولیّ خود از بی‌ادبی دیگران خبر ندارد، خدا خود آنها را تنبیه می‌کند؛ به عنوان مثال زنی به شیخ احمد جام توهین می‌کند و می‌گوید که اگر من اشتباه می‌کنم و شیخ احمد جام در پیشگاه خدا مقامی دارد، «گو ذَکَرِ خری از فَرَجِ من بیرون آر!» و به زودی همین اتفاق برای او می‌افتد و این در حالی است که شیخ احمد جام هیچ نقشی در این ماجرا ندارد.[1] نامهٔ شیخ احمد جام به سلطان سنجر[2] را می‌توان به عنوان پشتوانهٔ فکری این مسأله در نظر گرفت. این موضوع در ادب صوفیانه گسترشی تمام یافته و در **مثنوی معنوی**[3] به زیباترین شکلی بیان شده است.

٥) در بین تنبیهات این بخش، تنبیه ساده‌ای مانند میزیدن[4] گربه‌ای بر لباس ابوالقاسم جوینی[5] را داریم و بعد تنبیهات بزرگ‌تری مثل کور شدن، خشک شدن دست یا پا، مجذوم شدن، شکستن پا و بعد تنبیهاتی مثل مردن، به سنگ تبدیل شدن و مانند آنها را داریم. شدیدترین تنبیه، تنبیه فقیهی است که به بایزید بسطامی بی‌ادبی می‌کند و تا چند نسل بعد پاهای فرزندانش خوره می‌گیرند.[6]

٦) ابوسعید ابوالخیر، با وجود چهرهٔ ملایم و مهربانی که از او سراغ داریم، در

---

١. مقامات ژنده پیل، صص ١٣٢ـ١٣٣.
٢. همان، صص ١ـ٥٠.
٣. دفتر دوم، ابیات ٣١٠٧ـ٣١٢٢؛ دفتر سوم، ابیات ٧٩ـ٩٢ و ٢٨١١ـ٢٨٤١.
٤. [بول کردن]
٥. اسرار التوحید، صص ٣٧٦ـ٣٧٧.
٦. تذکرة الاولیاء ص ١٦٨.

دو مورد شاهد محکوم شدن مخالفانش به مرگ هستیم.[۱]

۷) شدیدترین و بی‌رحمانه‌ترین تنبیهات در قصّه‌های کرامت از آنِ شیخ احمد جام است. غالب این تنبیهات، آگاهانه و با ارادهٔ خود او انجام می‌گیرند. از ۲۵ داستانی که در این بخش داریم، ۱۴ مورد (یعنی کمی بیش از نصف آنها) در مورد شیخ احمد جام است. گویا زندگی او سراسر به جنگ و ستیزه با مخالفان و منکران گذشته و او با استفاده از نیروی خارق‌العاده‌ای که خدا به او داده است، آنها را تنبیه می‌کرده است. البتّه بعید هم نیست که مریدان شیخ احمد جام برای بالا بردن مقام شیخ خود و واداشتن مردم به تواضع در برابر او چنین داستان‌هایی را جعل و نقل کرده باشند. در **مناقب العارفین** افلاکی نیز چهره‌ای بسیار خشن از پدر مولانا، بهاء ولد، ترسیم شده و داستان‌های زیادی از تنبیه مخالفان او نقل شده است و این با سیمایی که از بهاء ولد در **معارفِ** او می‌شناسیم، تفاوت فراوان دارد.

منابع: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[۲] کشف المحجوب،[۳] منتخب نور العلوم،[۴] تذکرة الاولیا،[۵] حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر،[۶] اسرار التوحید،[۷] مقامات ژنده پیل.[۸]

منابع بیشتر: الف) ابن خلّکان در **وَفَیات الاعیان**[۹] از قول خواجه نظام الملک داستانی مانند داستان ابوسعید ابوالخیر و امیر مسعود بنجر آورده است که می‌توان

---

۱. اسرار التوحید، صص ۱۷۲ـ۱۷۳ و ۱۸۱ـ۱۸۲.
۲. ص ٦٥٤.
۳. صص ۱۹۹ـ۲۰۰.
٤. ص ۳۷۳.
۵. صص ۱۷۸، ۵۱۲، ۵۱۳ـ٦٦٥.
٦. صص ۱۵٦ـ۱۵۷.
۷. صص ۱۷۲ـ۱۷۳، ۱۸۱ـ۱۸۲، ۳۷٦ـ۳۷۷.
۸. صص ٤۲ـ٤٦، ٤۸ـ۵۱، ۹۳، ۹۵ـ۹۷، ۱۰۵ـ۱۰٦، ۱۱۸ـ۱۲۱، ۱۲٦ـ۱۲۸، ۱۳۰ـ۱۳۳.
۹. ج ۲، ص ۱۲۸.

آن را به عنوان مأخذ داستان ابوسعید در این بخش در نظر گرفت.[۱] ب) داستان مردی که در محضر بایزید بسطامی پای خود را دراز می‌کند و هر دو پایش سیاه می‌شود، با اضافاتی، در **هزار حکایت صوفیان**[۲] نیز آمده است. ج) داستان مردی که می‌خواهد از ابراهیم خوّاص دزدی کند و به اشارهٔ او دو چشمش فرومی‌ریزد، در **هزار حکایت صوفیان**،[۳] **تهذیب الاسرار**،[۴] و **آثار البلاد**،[۵] نیز آمده است. د) حکم بن عاص پیامبر بزرگوار اسلام را مسخره می‌کند و دهانش کژ می‌شود (دستش رعشه می‌گیرد).[۶] ه) کسی عصای عثمان بن عفّان را می‌شکند و پایش خوره می‌گیرد.[۷] و) اعرابی‌ئی با حالت مستی در خانه‌ای که محلّ تولّد بایزید بسطامی بوده است، می‌خوابد و بامداد او را برهنه و لباس او و اسباب خانه را سوخته می‌یابند.[۸] ز) مردی منافق به بلال حبشی بی‌ادبی می‌کند و آتشْ او را می‌سوزاند.[۹] ح) یکی از حواریون حضرت عیسی به اصل و نسب آن حضرت توهین می‌کند و فلج می‌شود.[۱۰] ط) یهودا اسخریوطی به حضرت عیسی خیانت می‌کند و به زودی با سر به زمین سقوط می‌کند، از میان دوپاره می‌شود، دل و

---

۱. تعلیقات اسرار التوحید، ص ۷۳.
۲. ص ۷٦.
۳. صص ۵۹۷ـ۵۹۸.
٤. ص ۳٦٤.
۵. ص ۳۷۹ (به نقل از هزار حکایت صوفیان، ص ۱۲۱٦).
٦. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، صص ۸۱۷ـ ۸۲۰؛ احیاء علوم‌الدّین، ج ۲، ص ۲۵۷؛ انساب الاشراف، ج ۵ ب، طبع قدس، ص ۲۷ (به نقل از احادیث و قصص مثنوی، ص ۳٤).
۷. الهی‌نامه، ص ۲۲.
۸. دفتر روشنایی، ص ۱۱۲.
۹. هزار حکایت صوفیان، ص ۵٤۹؛ روض‌الجنان و روح‌الجنان، ج ۷، ص ۳۹ (به نقل از تعلیقات هزار حکایت صوفیان، ص ۱۱۹۹).
۱۰. همان، ص ٦۱۱.

روده‌اش بیرون می‌ریزد و می‌میرد.[1]

۱ ـ ۴ ـ تنبیه شدن به خاطر انکار مقامات ولیّ

پیرنگ: صاحب واقعه به خاطر اشتباه خواندن سورهٔ حمد (کثیف بودن دست، شعر خواندن بر منبر) نسبت به صاحب‌کرامت انکاری در دل دارد. شیری به او حمله می‌کند (شحنه او را می‌گیرد، بیمار می‌شود) و نهایتاً با دست‌کشیدن از انکار از خطر می‌رهد.

صاحبان کرامت: ابوالخیر تیناتی، ابوالحسین نوری، ابوسعید ابوالخیر.

صاحبان واقعه: ابراهیم رقّی، زیتونه، ایشی نیلی، شیخ اسماعیل سیّاری.

نکته‌ها: ۱) ابراهیم رقّی به خاطر اینکه ابوالخیر تیناتی سورهٔ حمد را اشتباه می‌خواند، نسبت به او انکاری در دل دارد. وقتی از نزد او بیرون می آید، شیری به او حمله می‌کند و او می ترسد، ولی ابوالخیر تیناتی بر شیر تسلّط دارد، بعد خطاب به او می‌گوید: «شما به راست‌کردن ظاهر مشغول شدید، از شیر بترسیدید و ما به راست‌کردن باطن مشغول شدیم، شیر از ما بترسید».[2] این سخن ابوالخیر تیناتی به ابراهیم رقّی با سخن حبیب عجمی (عتبة الغلام) به حسن بصری[3] و نیز سخن حبیب عجمی به حسن بصری[4] قابل مقایسه است. در کشف المحجوب،[5] این داستان بین ابراهیم رقّی و مسلم مغربی رخ می‌دهد.

۲) داستان زیتونه و ابوالحسین نوری، با عباراتی همانند، در ترجمهٔ رسالهٔ

---

۱. کتاب مقدّس، اعمال رسولان، ص ۱۰۳۸.
۲. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ج ۵، ص ٦٤٤.
۳. تذکرة الاولیا، صص ٦٣ ـ ٦٤، ٦٩.
٤. همان، ص ٦٢.
۵. ص ۳۵۰.

قشیریه[1] و تذکرة الاولیا[2] آمده است.

۳) داستان ایشی نیلی و چشم درد او به خاطر انکار شیخ ابوسعید ابوالخیر، در هر سه مقامات ابوسعید آمده است. ظاهراً وقوع این حادثه برای مریدان ابوسعید قطعی بوده است.

منابع: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[3] کشف المحجوب،[4] تذکرة الاولیا،[5] مقامات کهن و نویافتهٔ ابوسعید ابوالخیر،[6] حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر،[7] اسرار التوحید.[8]

منابع بیشتر: الف) داستان ابراهیم رقّی در تهذیب الاسرار،[9] احیاء علوم‌الدّین،[10] و ترجمهٔ آن (مهلکات)،[11] نفحات الانس،[12] هزار حکایت صوفیان،[13] الانساب[14] و تاریخ دمشق،[15] به نقل از تعلیقات هزار حکایت صوفیان نیز آمده است. ب) فقیهی منکر مقامات بایزید بسطامی است و آن‌گونه که بایزید پیشگویی کرده است، آن فقیه بر دین اسلام نمی‌میرد و او را در گورستان ترسایان

۱. ص ٦٨١.
۲. ص ٤٧٢.
۳. صص ٦٤٤ـ٦٤٥، ٦٨١.
٤. ص ۳۵۰.
۵. ص ٤٧٢.
٦. صص ١٤٢ـ١٤٣.
۷. صص ٩٦ـ٩٧.
۸. صص ۷۳ـ٧٤، ۱۳۰.
۹. ص ۳۳۰.
۱۰. ص ۱۳۸۸.
۱۱. ص ٤٩.
۱۲. ص ۲۲۱ (به نقل از تعلیقات کشف المحجوب، ص ۸۲۷).
۱۳. صص ١٦٥ـ١٦٦.
١٤. ج ۱، ص ۵۰۱.
۱۵. ج ٦٦، ص ١٦٧ (به نقل از تعلیقات هزار حکایت صوفیان، ص ١٠٦١).

به خاک می‌سپارند.[۱]

۵ ـ تنبیه شدن به خاطر دزدی از ولیّ

پیرنگ: صاحب واقعه چیزی از صاحب کرامت می دزدد و دستش خشک(سیاه) می شود(خانه و زندگی او در آتش می سوزد، راه خانه ناپدید می‌شود، توسّط شحنه شکنجه می شود) و با برگرداندنِ آنچه که دزدیده است، به دعای ولیّ به حالت اوّل باز می گردد.

صاحبان کرامت: خیر نسّاج، ابوالحسین نوری، بوبکر بن عبدالله، ماهیگیری گمنام، پسر خرقانی، رابعهٔ عدویه، ابوبکر کتّانی، ابوسعید ابوالخیر.

صاحبان واقعه: مردی گمنام، دزدی گمنام، مردی از متنعّمان بصره، دزدان، جوانی گمنام.

نکته‌ها: ۱) مهم‌ترین داستان در این بخش، داستان ابوالحسین نوری است. این داستان در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه[۲] و تذکرة الاولیا[۳] کاملاً مانند هم است و در تذکرة الاولیا به شکلی دیگر هم بیان شده است. داستانی کاملاً مانند این داستان در کشف الاسرار،[۴] به بوبکر بن عبدالله نسبت داده شده است. دور نیست که سهوی برای مؤلّف کشف الاسرار روی داده باشد. در داستان دومِ تذکرة الاولیا از ابوالحسین نوری می‌پرسند:« خدای با تو چه می‌کند؟» و او پاسخ می‌دهد: «چون من به گرمابه می روم، خدا لباس مرا نگه می دارد». و بعد نوری همان داستان را نقل می کند. این بن‌مایه با داستان ابراهیم ادهم و ماهیان قابل مقایسه است.[۵]

---

۱. دفتر روشنایی، صص ۲۰۰ ـ ۲۰۱.
۲. ص ٦٨٩.
۳. ص ٤٧١.
٤. ج ۷، صص ۲۳۳ ـ ۲۳٤.
۵. تذکرة الاولیاء ص ۱۲٦.

۲) مهم‌ترین تنبیه در این بخش، خشک شدن (سیاه شدن) دست است که در هفت متن تکرار شده است.

۳) تمام قصّه‌هایی را که راجع به تنبیه شدن مخالفان و منکران است، می توان نوعی تأیید و یاری از غیب برای ولیّ به شمار آورد که از ارج و اعتبار ولیّ در پیشگاه خدا حکایت می‌کنند.

منابع: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه،[1] کشف الاسرار،[2] تذکرة الاولیاء،[3] منتخب نور العلوم،[4] مقامات کهن و نویافتهٔ ابوسعید ابوالخیر،[5] اسرار التوحید.[6]

منابع بیشتر: الف) داستان ابوالحسین نوری و دزد در هزار حکایت صوفیان[7] به نام ابوالحسن نوری و در تهذیب الاسرار،[8] حلیة الاولیاء[9] و تاریخ بغداد،[10] نیز آمده است. این داستان در التوّابین،[11] به نام عطاء ازرق آمده است. ب) داستان رابعه و دزدی که چادر او را می‌دزدد، در مصیبت‌نامه[12] نیز آمده است. ج) داستان ابوبکر کتّانی در پند پیران[13] نیز آمده است. د) در هزار حکایت صوفیان[14] داستانی هست که هستهٔ اصلی آن مانند داستان رابعه و دزد است: مردی که خود را وقف

---

۱. صص ٦٥١_٦٥٢، ٦٨٩.
۲. ج ٥، صص ٢٨٤_٢٨٥؛ ج ٧، صص ٢٣٣_٢٣٤.
۳. صص ٧٧، ٤٧١، ٥٦٧.
٤. صص ٣٧٩_٣٨٠.
٥. صص ٢٥٤_٢٥٥.
٦. صص ١١١_١١٣.
٧. ص ٤١٥.
٨. ص ٤١٢.
٩. ج ١٠، ص ٢٥١.
١٠. ج ٥، ص ٣٤٠(به نقل از تعلیقات هزار حکایت صوفیان).
١١. ص ٢٨١.
١٢. ص ٣٣٥.
١٣. ص ٧٨.
١٤. صص ٣٩٧_٣٩٨.

خدمت به مادر نابینایش کرده است، روزی برای آوردنِ آب، از خانه بیرون می‌رود. در غیاب او دزدی به خانه می‌رود و اموال او را می‌دزدد، امّا هنگامی‌که می‌خواهد از خانه بیرون برود، چشمانش کور می‌شود و در را پیدا نمی‌کند و این ماجرا چند بار رخ می‌دهد. هـ) دزدی شتر یک اعرابی را می‌دزدد. کسی سوار بر اسبی که چهار دست و پای او سفید است، از هوا می‌آید؛ دست دزد را جدا می‌کند، آن را در گردن او می‌آویزد و به او فرمان می‌دهد که شتر را به صاحبش باز گرداند.[1]

---

۱. پند پیران، ص ۹۶.

منابع

۱ـ ابن جوزی، عبدالرّحمن بن علی، **تلبیس ابلیس**، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.

۲ـ ابو روح لطف الله بن ابی سعد، **حالات و سخنان ابو سعید ابوالخیر**، مقدّمه و تصحیح و تعلیقات: محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸٤.

۳ـ الخزاعی النیشابوری، حسین بن علی بن محمّد بن احمد، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، معروف به تفسیر ابوالفتوح رازی، تصحیح: محمّدجعفر یاحقّی و محمّد مهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.

٤ـ **پند پیران**، تصحیح: جلال متینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷.

۵ـ جامی، عبدالرّحمن بن احمد، **نفحات الانس من حضرات القدس**، تصحیح و مقدّمه و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، مؤسّسهٔ اطّلاعات، ۱۳۷۵.

٦ـ خاتمی‌پور، حامد، **هزار حکایت صوفیان**، تصحیح: حامد خاتمی‌پور (پایان‌نامهٔ دکتری در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی)، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.

۷ـ خواجه عبدالله بن محمّد انصاری، **طبقات الصّوفیه**، تصحیح، حواشی و تعلیقات: عبدالحیّ حبیبی قندهاری، به اهتمام حسین آهی، تهران، فروغی،

.١٣٦٢

٨ـ رشید الدّین ابوالفضل میبدی، کشف الاسرار و عدّة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ابن سینا، ١٣٤٤.

٩ـ سراج طوسی، ابونصر، اللّمع فی التّصوّف، تصحیح و تحشیه: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: دکتر مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ١٣٨١.

١٠ـ شفیعی کدکنی، محمّدرضا، دفتر روشنایی، از میراث عرفانی بایزید بسطامی، تهران، سخن، ١٣٨٤.

١١ـ ــــــــــــــــــ، چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافتهٔ بوسعید)، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، تهران، سخن، ١٣٨٤.

١٢ـ ــــــــــــــــــ، نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران، سخن، ١٣٨٤.

١٣ـ عطّار نیشابوری، فریدالدّین محمّد، اسرارنامه، تصحیح: سیّد صادق گوهرین، تهران، زوّار، ١٣٨٢.

١٤ـ ــــــــــــــــــ، لهی‌نامه، تصحیح: فؤاد روحانی، تهران، زوّار، ١٣٧٦.

١٥ـ ــــــــــــــــــ، تذکرة الاولیا، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس: محمّد استعلامی؛ تهران، زوّار، ١٣٧٢.

١٦ـ ــــــــــــــــــ، مصیبت‌نامه، به اهتمام و تصحیح نورانی وصال، تهران، زوّار، ١٣٨٣.

١٧ـ ــــــــــــــــــ، منطق الطّیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران، علمی و فرهنگی، ١٣٧٢.

١٨ـ غزنوی، خواجه سدیدالدّین محمّد، مقامات ژنده پیل (احمد جام)،

مقدّمه، توضیحات و فهارس به‌کوشش حشمت الله مؤیّد سنندجی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ١٣٤٠.

١٩ ـ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، **الرّسالة القشیریة**، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدراکات: بدیع الزّمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ١٣٧٩.

٢٠ ـ فردوسی، ابوالقاسم، **شاهنامه**، تصحیح: ژول مول، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، ١٣٧٠.

٢١ ـ کلابادی، ابوبکر محمّد، **کتاب تعرّف (متن و ترجمه)**، به‌کوشش محمّد جواد شریعت، تهران، اساطیر، ١٣٧١.

٢٢ ـ گولپینارلی، عبدالباقی، **نثر و شرح مثنوی شریف**، ترجمه و توضیح: توفیق هـ. سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، ١٣٧١.

٢٣ ـ محمّد بن منوّر، **اسرار التّوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**، تصحیح و تعلیق و مقدّمه: محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ١٣٦٦.

٢٤ ـ مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمّد، **شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف**، مقدّمه، تصحیح و تحشیه: محمّد روشن، تهران، اساطیر، ١٣٦٣.

٢٥ ـ مولوی، جلال الدّین محمّد، **مثنوی معنوی**، تصحیح: رینولد الین نیکلسون، تهران، توس (افست)، ١٣٧٥.

٢٦ ـ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، مقدّمه و تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، سروش، ١٣٨٣.

نقشِ بنیان‌ها و باورهای عرفانی در اعتلای فرهنگی

دکترحمید آیتی[1]

به نام خداوند بخشایشگر مهربان

درود بر شما عزیزان پاس‌دارندهٔ یاد عارف نامور خراسانی شیخ ابوالقاسم گُرّکانی. خیرمقدم می‌گویم حضور شما سالکان طریقتِ یار و رهپویانِ معنویت و صلح و دوستی. قبل از هرچیز آرزو می‌کنم این محافل معنوی و بی پیرایه، در کشور، فراوان و به دور از ناملایمات برگزار شود.

به امر آقای دکتر صابری عزیز، از باب میزبانی، با افتخار، خواستم سهم اندکی در نشستِ فرهنگی و روحانی تان داشته باشم؛ اگر چه شمابزرگان و افاضل و فرهیختگان ، خود صاحب خانه اید.

از منظر شناخت‌شناسی، روش، بینش، دانش و خوانش عرفانی را به معانی و مفاهیم گوناگونی آورده و چنین اراده کرده‌اند:

الف ـ بینش کلّی و جهان‌شمول به هستی (خدا، انسان و جهان)؛

---

۱. عضو هیأت علمی و رئیس پژوهشکدهٔ فرهنگ، هنر و معماری.

ب ـ روش نظری برای کسب معرفت یا روشی عملی برای استکمال نفس؛

ج ـ دانشی شامل مجموعه‌ای از گزاره‌های منطقاً متوالی و به هم بسته و پیوسته؛

د ـ خوانشی باطنی و روایتی ذوقی و معنوی گرایانه از دین؛

هـ ـ منشی معنویت‌مدارانه و کیش شخصیتی ذوق‌گرا و تأویل‌گرا.

روح آدمی همواره درکشاکشی مدام میان عقل و عشق یا منطق و شوق است. پیشینۀ این رودررویی درونی در مواریث فرهنگی و عرفانی به زبان‌های گوناگون بیان شده و در فرهنگ عمومی ایران امروز نیز به تعابیر متفاوت از آن نام برده می‌شود. نزاع عقل و عشق، نقل همیشگی محفل انس است و شگفت، شیرینی این حکایت ناتمام از تحقّق عمیق‌ترین مشی عقل و عشق را در رفتار ایمانی شهدا ارائه می نماید. بی‌شک، این پویه نتوانسته است حتّی نمی از آن اقیانوس‌های پهناور بر دارد؛ زیرا شعله‌ای که در نهاد آن مردان راستین زبانه می‌کشید، جز بر خود آنها بر کسی آشکار نشد.[1]

ضرورت توجّه به این موضوع، شاید از آنجا آشکار شود که در روزگار ما گرایش به عرفان و مباحث متافیزیک، گاهی از جهاتی غریب رخ می‌نماید و نبود الگویی روشن و شفاف از الهیات و متافیزیک، گروهی از جوانان را به ورطه‌هایی باطل همچون عرفان‌های سرخپوستی، هندی، چینی و امثال آنها می‌افکند. شاید لازم باشد به اقبال گروهی از جوانان به کتاب‌های خاص و مقولاتی چون مدیتیشن و ... اشاره کنیم که به تمامی، منشائی جز نیاز فطری آنها به مباحث معنوی نداشته و حاصلِ نبود تبیین روشن و متناسب با زبان امروز جوانان از معنویت و عرفان ناب دینی بوده است.

---

۱. شهیدان را شهیدان می‌شناسند.

اینک سؤال این است که آن نیروی شگفت آوری که شهیدان را به جانفشانی وا می‌داشته، از کدامین معارف ناب عرفانی سرچشمه گرفته است؟ عقل و عشق در آموزه‌های ایشان چه تعریفی داشته که این‌گونه مایهٔ تحیّر همگان شده است؟ نسل حاضر تا چه اندازه از این آموزه‌ها آگاهند؟

شهید آوینی در شمار نویسندگان صاحب اندیشه‌ای است که در دهه اخیر به این مهم به زیبایی پرداخته است. او در نوشتاری کوشیده بود تا دغدغه‌ها و نگرانی خود را در زمینهٔ برداشت‌های ناروا از عرفان تحریف شده و به کج‌راهه رفته، بیان کند. وی نوشته است: امروز، در این روزگار، لفظ "عرفان" و صفت "عرفانی" نه تنها بدون تناسب با معانی حقیقی آنها استعمال می‌شوند، که اصلاً اطلاق این الفاظ اصطلاحاً بر اموری است که صراحتاً با کفر و بی‌دینی و الحاد ملازمند. به راستی در میان این جماعت کسی نیست که حتّی معنای عرفان را در فرهنگ لغات دیده باشد؟[1]

عقل و شناخت ابعاد آن حکایتی تلخ است که نمی‌توان از آن به سادگی گذشت. ما در شرایطی به سر می‌بریم که خودباختگی و بهت‌زدگی در برابر پاره‌ای از اندیشه‌های مغرب زمین موجب شده که از اندیشه خودی با عنوان عقل ایمانیِ واپس‌گرا و دنباله‌رو و نظایر آن یاد می‌شود. نمی‌توان نادیده انگاشت که در این عرصه نیز ما با چالش های فراوانی روبرو هستیم؛ از این رو ضرورت دارد به جریان‌های فرهنگی و فکری جدید، حساسیت نشان داده و برای تقویت مبانی فرهنگ خودی، به‌ویژه در شرایط کنونی، بکوشیم. نسل جوان ما، امروز در برابر هزاران پیام به‌ظاهر فرهنگی، با رنگ و لعاب فریبنده قرار گرفته و لذا نمی‌توان نسبت به جریان‌هایی که بن‌بست اندیشهٔ دینی را در جهان جدید دائماً القا

---

۱. مجموعه مقالات، مرتضی آوینی.

می‌کنند، بی‌تفاوت ماند.

به‌گمان ما، یقیناً تعالیمی که موجب درخشش و تحقّق مقولهٔ شگرف شهادت می‌شود، توان برابری با این‌گونه ظواهر فرهنگی را دارد. آیا تاکنون اندیشمندان و صاحب قلمان ما در تبیین مقولهٔ شهادت، برای این نسل، تلاش شایسته‌ای از خود نشان داده‌اند؟[۱]

از دیدگاه یونانیان، صفت "عرفانی" به‌کسی اطلاق می‌شد که به تازگی در سلک یکی از ادیان باطنی درآمده بود. گرچه اتیمولوژی یا تبارشناسی واژگان اغلب مفید واقع می‌شود، ولی در خصوص واژهٔ "عرفانی" باعث گمراهی می‌شود. این اشتقاق‌ها شاید برای ما این باور را ایجاد کند که عرفان امری مرتبط با اعمال دینی باطنی محسوب می‌شود و این خود باعث آن می‌شود که دربارهٔ "عرفان" و "عرفانی" به عنوان امری رازآمیز و عجیب و غریب، دچار سوءتفاهم شویم.

معنای لغوی و تحت‌اللّفظی (mustikos) عبارت است از "دهانْ دوخته" و "مهر بر دهان زده" که به معنای سکوت اختیارکردن در مورد آن دسته از حقایق دینی است که فرد اخذکرده است. با این حال، نه عرفان‌های شرق و غرب عالم کاملاً باطنی و مستور بوده‌و نه عارفان معمولاً در برابر بیان تجارب عرفانی خویش سکوت اختیارکرده و دهان بردوخته‌اند؛ در نتیجه بین "معرفت باطنی" که

---

۱. سخنرانی دکتر کریم مجتهدی، نشست ماه ادبیات فلسفه، سال ۱۳۸۸: «اگر فرهنگ سنّتی خود را زنده کنیم، بی‌شک به فلسفهٔ غربی نیز علاقه‌مند می‌شویم و اگر فلسفهٔ غربی را به دقّت مطالعه کنیم، بر سنّت فکری خود اشراف بیشتری می‌یابیم. این دو مسأله بر هم منعکس می‌شوند. در هر انسانی علاوه‌بر مسألهٔ هویّت، شخصیّت نیز مطرح است. اگر شخصیّت را حذف کنیم، هویّت مفهوم نمی‌یابد. در حقیقت هویّتی صحیح است که به یک شخصیّت منجر شود. وقتی شخصیّت کسی را حذف کنیم، گویی او را از ریه‌هایش جدا کرده‌ایم. البتّه ما باید نسبت به سنّت خود متعصّب باشیم و بیهوده آن را از دست ندهیم، امّا باید برای حفظ سنّت، آن را دقیق بشناسیم و در آن تعمّق کنیم. مسأله اختلاف در سطحی‌بودن و عمیق‌بودن است، اگر در سنّت فکری خود عمیق باشیم، در سنّت فکری غرب هم عمیق خواهیم بود».

تنها برای اهلش فاش گفته می‌شود و "بیان ناپذیری" تجربه عرفانی تفاوتی بارز وجود دارد. آنچه باطنی است، می‌تواند به‌کسوت الفاظ درآید و برای افراد برگزیده بازگو و شناخته شود؛ ولی تجربهٔ عرفانی هرگز از این راه قابل شناخت نیست.

واژه‌نامه انگلیسی آکسفورد، واژه "عرفانی" را به‌صورت "اتّحاد معنوی انسان با خدا از راه تعالی یافتن قوّهٔ ادراک وی" تعریف‌کرده است‌که مبنای مناسبی برای‌کاوش و پژوهش در ادبیات، متون و مآخذ غربی در این خصوص می‌تواند باشد؛ ولی باید به‌گونه‌ای اصلاح و تعدیل شود تا بتواند شامل حال عارفانی نیز بشودکه مدّعی اتّحاد با حقیقتی غیر شخصی مثل "واحد" فلوطین یا "برهما"ی هندو هستند. هم فلوطین و هم‌گروهی از هندویان بر این باورندکه در تجربهٔ عرفانی، هویّت فردی به‌طورکامل ذوب و منحل می‌شود و با حقیقت نهایی اتّحاد می‌یابد. عارف شهیر مسیحی در قرون میانی، مایستر اکهارت، بهترین نمونهٔ این دیدگاه در سنّت مسیحی است. در اصطلاح فلسفی، این نوع عرفان متضمّن آن چیزی است‌که "تک انگاری مطلق" نامیده می‌شود و مدّعی است‌که همهٔ حقیقت، واحدی الهی و نامتمایز است و اشخاص و اشیای جهان تجلیّات آن حقیقت یا درنهایت، موهوم هستند.

در نسبت با شریعت از سویی با عرفانی روبروییم‌که هم پا را فراتر از حریم دین و شرع می‌گذارد و هم ملتزم به آن باقی می‌ماند و در عین حفظ ظاهر، به باطن راه می‌برد و از سویی دیگر با عرفانی‌که خود را از شریعت می‌رهاند و التزام بدان را از دست می‌دهد. در حال نخست، عرفان به معنای تعمیق شریعت و پیوند ظاهر دین به باطن آن است و در حالت دوم، عرفان از مرز شریعت عبور می‌کند و دین را وا می‌نهد و پیوند با ظاهر را به قیمت‌کسب باطن ازکف می‌دهد.

در نسبت با عقل از سویی با عرفانی مواجهیم که فراتر از عقل و احکام آن است؛ ولی به این معنا که آن را تعمیق می‌بخشد و مرزهای ظاهر آن را می‌گسترد و با ظاهر به فراسوی باطن پر می‌گشاید و از سویی با عرفانی که خود را از قید و بند عقل و لوازم آن رها کرده، از حریم ظاهری آن می‌گریزد و در واقع با انکار منطق و عقل متعارف، خود را به‌طوری ورای طور عقل می‌کشاند.

در نسبت با عرف و عادت نیز از سویی با عرفانی که به قواعد عرف و آداب ظاهری و هنجارهای فردی و اجتماعی گردن می‌نهد، مواجهیم، گرچه به فراسوی آنها نیز می‌رود؛ و از سویی با عرفانی روبروییم که با بی‌اعتنایی به قواعد و آداب عرف و عادت، پا به وادی عرف‌ستیزی، سهل‌انگاری و اباحی مسلکی می‌نهد.

همان‌گونه که ملاحظه شد، عرفان در حالت نخست، عرفانی حقیقی و متعادل است؛ زیرا ظاهر و باطن را توأمان خواستار است و یکی را به قیمت دیگری از دست نمی‌نهد و التزام به یکی را بدون پاسداشت دیگری نمی‌طلبد؛ ولی در حالت دوم، عرفان آسیب‌دیده و آسیب‌رسان است که در قوی‌ترین حالت، ضدّ شریعت، عقل، عرف، عادت و در ضعیف‌ترین حالت، گریزان از این مقولات است.

پس عرفان اصیل و حقیقی یا همان چیزی که درمعنای واقعی کلمه می‌توان آن را عرفان خواند، عرفانی دشوار، دیریاب و ناب است و کار سهل‌انگاران و خوش‌نشینان نیست. در مقابل، عرفان‌های بدلی یا شبه عرفان‌ها هستند که بی‌اعتنا به شریعت، عقل و عرف‌اند؛ از این‌رو هم متعدّدند، هم سهل الوصول و هم جاعلان و حامیان آن بسیارند.

البتّه همان‌گونه که دربارهٔ فازی‌نمایی عرفان و پدیده‌های عرفانی گذشت، همین شبه عرفان‌ها نیز به نسبت قربشان به حقیقت عرفان، از این حقیقت بهره

می‌برند و در نزد بسیاری مطلوب و جاذب می‌افتند و در عین حال به مقدار بُعدشان از این حقیقت، مجازی و میان تهی تلقّی می‌شوند که هم آسیب مـی‌بینند و هـم آسیب‌می‌زنند.

از آنـچه گـذشت، مـی‌توان اصـولی را بـرگرفت و در راه اصـلاح و تـعدیل رویارویی با شبه عرفان‌ها و شبه عرفانی‌ها به‌کار بست:

۱. عرفان‌ها باید به اصول و متون دینی بازگشت کنند که در آنها وجود خدای مطلق و متعالی مفروض گرفته می‌شود.

۲. عرفان‌ها باید طریقت و شریعت را با هم مقرون کنند و آن را با هم و نـه جدا از هم بخواهند.

۳. عرفان‌ها باید بر پایه‌های عقل سلیم و مبانی نظری قوی و به ویژه برمبنای منطق فازی توجیه شوند. عرفان نظری و عـملی را بـاید بـا هـم دانست و بـا هـم خواست.

٤. عرفان‌های غیردینی باید با عرفان‌های دینی قیاس شوند تا صحّت و سقم آنها معلوم گردد؛ زیرا روح و جوهر اصلی عرفان‌ها کـه هـمان وحـدت‌گرایـی و بیان‌ناپذیری است، تنها با عرفان دینی قابل تفسیر و توجیه است.

۵. همهٔ پدیده‌های روانشناختی و فرا روانشناختی مرتبط با تجارب عرفانی باید با محک‌ها و معیارهای تجربه عرفانیِ دینی سنجیده و صحّت و سقم آنها باز نموده شود.

٦. همهٔ تجارب شبه عرفانی، چه در حالت‌های تعادل روحی و روانی و چه در موارد ناهنجاری‌های روانشناختی و مرضی، باید شبه عرفان یا عرفان مجازی تلقّی شوند و چند و چون آنها باید تنها با مرجع قرارگرفتن تجربیات اصیل دینی سنجش شود. این پدیده‌ها شامل طـیفی وسـیع از طـالع‌بینی‌های هـندی، چـینی،

خورشیدی تا انرژی درمانی، عرفان درمانی، عشق درمانی، روح پژوهی، طریق دارما، عرفان آکنکار، یوگا، بودا و آثار کسانی از قبیل کاستاندا، کوئیلو، کریشنا، سیلور استاین، پل توئیچل، راد استایگر، اشو، اریک فروم، جک کانفیلد و دیگران می‌شود.

موجز می‌گویم، چراکه معصومان ما فرموده اند : **احسن الکلام قلّ و دلّ.** عرفان حقیقی ، اخلاق را می سازد؛ اخلاقی که در آن به جای خودخواهی ، خداخواهی و دیگرخواهی است و اخلاق ، فرهنگ را می سازد و فرهنگِ اخلاق مدار ، پایه و بنیانِ سلامت ، سعادت و بهزیستی جامعه است. عصارهٔ سخن همین است.

منابع

۱ـ مطهّری، مرتضی، مجموعهٔ آثار.

۲ـ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **دفتر عقل و آیت عشق**، طرح نو، ۱۳۸۰.

۳ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّد بن محمّد، **مثنوی معنوی**، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.

٤ـ رسائل اخوان الصفا، رسالهٔ ۲۲: محاکمهٔ انسان و حیوان.

انسان کامل نزد افضل‌الدّین کاشانی

دکتر مصطفی شهرآیینی[1]
مهدیه آهنی[2]

چکیده

افضل‌الدّین کاشانی معروف به باباافضل، از فیلسوفان کمتر شناخته‌شده‌ای است که دستگاه فکری خویش را بر محور خودشناسی پی افکنده است و شالودهٔ کارش، تصویر تازه‌ای است که از انسان و وجود و کمال ارائه می‌دهد. او در دستگاه فلسفی خویش، ذات آدمی را همانا آگاهیِ او می‌داند و وجود را به "یافتن" و "آگاهی‌یافتن" تفسیر می‌کند و نیل به کمال را نیز چیزی جز پیمودن مراتب آگاهی و رسیدن به تمامی مراتب وجود در درون خویش نمی‌داند. با این توصیف، انسان کامل، آگاه‌ترین و موجودترین و خردمندترین موجودات خواهد بود که در اتّحاد با خرد، خود، همان عقل می‌شود و با وصول به این مقام،

۱. استادیار فلسفه دانشگاه تبریز: m_shahraeen@yahoo.com.
۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد فلسفهٔ تطبیقی از دانشگاه تبریز:
Ahani.mahdiyeh@yahoo.com.sg

گویی هرگونه ضدّیت و مخالفت در او رنگ می‌بازد و به‌صورت انسان‌کامل، موجودیت می‌یابد. تبیین صریحی از این انسان‌کامل را در رسالهٔ **ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه**، در تمثال پادشاه می‌بینیم. در نهایتِ این مسیرِ دانایی که برنامهٔ فلسفیِ افضل‌الدّین بدان راه می‌بَرد، انسان‌کاملی به منصهٔ ظهور می‌رسد که پادشاهیِ او بر دیگر همنوعانش، نه به‌قسر، که بالطّبع، رخ می‌دهد؛ چنانکه درخت بلند بر درخت کوتاه، بالطّبع، سایه می‌افکند. انسان‌کامل با پرداختن به خویش و آغاز از خودشناسی، چراغ خرد و دانایی را در خود چنان برمی‌فروزد که دیگران، بالطبع، بر پیرامونش گرد می‌آیند و زمام امور خویش را به او که موجودترین و داناترین آدمیان است، می‌سپرند. بدین قرار بابا افضل کاشانی فلسفه‌اش مبتنی بر تعالیم عرفانی عارفانی بزرگ همچون شیخ ابوالقاسم گُرّکانی است و در قلمرو همین تفکّر است که شرح و بسط می‌یابد.

مقدّمه

افضل‌الدّین محمّد بن حسن مرَقی کاشانی معروف به بابا افضل، از فیلسوفان برجسته ولی گمنامِ سال‌های پایانی سدهٔ ششم تا نیمه‌های سدهٔ هفتم هجری است. فارسی‌نویسی در دنیایی که زبان عربی زبان علمی و شرط ورود به فضای فکری بود، از سویی و عزلت او و اختیار گوشه‌نشینی در روستایی دورافتاده از دیگر سو نیز ظهور اندیشمندان بزرگ معاصر او و همچون سهروردی، ابن‌رشد و ابن‌عربی و درسایه قرارگرفتن او در کنار آنان، و مهم‌تر از آنها، تأکید بر خودشناسی و حکمت خاصّ او که چنین عزلتی را ناگزیر می‌کرد، همگی دست‌به‌دست هم داد تا باباافضل فیلسوفی گمنام بماند و چنانکه باید و شاید شناخته نشود.

باباافضل حکیمی بود که همچون سقراط، فلسفه را در ربط و پیوند با زندگی

می‌دید و می‌دانیم که در حکمت و فلسفه بایستی مباحث حکمت نظری همواره به حکمت عملی منتهی گردد و در جهت زندگی آدمی باشد؛ چنانکه در سنّت نوافلاطونی نیز که در تاریخ فکری و عقلیِ سنّتِ فکر اسلامی بسیار تأثیرگذار بود، می‌بینیم که در عروج عرفانی ـ عقلیِ انسان، عنصر اخلاقی (praxis: عمل) برای عنصر نظری یا عقلانی (theoria: نظریه) اهمیّت دارد.[1] باباافضل راه درست‌زیستن را در زندگی بر اساس عقل و خِرد می‌دانست؛ تا جایی‌که این نگرش او حتّی در نگارش آثارش هم غلبه داشت. بیشترین واژگان به‌کاررفته در مجموعه رسائل او عبارتند از: دانش، علم، دانایی، دانسته، عقل و خرد. انسان خردمند مدّنظر او ترتّب شرفی و حقّ پادشاهی بر مردم یافته و اجتماع را نیز به سمت عقل و خرد رهنمون می‌شود.

مراتب موجودات بر حسب شناخت

بیشتر رسالات فلسفیِ باباافضل که او آنها را به فارسیِ نغز و شیوایی نگاشته است، به موضوع "نفس" اختصاص یافته‌اند. نزد باباافضل، نفس باکاوش در عالَم و سپس بازگشت به خود، که بالاترین مرتبهٔ شناخت است، مرتبت وجودی می‌یابد. نفس داننده چندان در مراتب دانایی بالا می‌رود که در نهایت، خود، دانش و عقل شود. انسان مدّنظر بابا، با مجاهده و پرورش عقلانی، تمام قابلیت‌هایش را فعلیّت می‌بخشد تا تمام دانسته‌ها در او به یقین بدل شود.

نفس هرچه بیشتر می‌داند، مرتبت "وجودی" بالاتری می‌یابد. تأویل باباافضل از واژهٔ "وجود"، کلید اصلی فهم مراتب وجودی موجودات در نظر اوست. از آنجاکه موجودات در تحویل و تحوّل مدامند، می‌توانند مراتب

---

۱. تاریخ فلسفهٔ یونان و روم، ص ۵۴۱.

وجودی گوناگونی بیابند که کسب هر مرتبه‌ای بسته به شناخت و آگهی و علم است. هرچه نایافته‌ها بیشتر یافته شوند و معلومِ نفس گردند، خود، معلومِ خود می‌شود و به پیدایی می‌رسد؛ چراکه هرچه چیزی یافته و پیداتر شود، این نفسِ یابنده است که آن را به روشنی و یافتگی رسانده، پس خود به روشنی بیشتری می‌رسد. یابنده، چنانکه نظرش بر چیزها نیفتد و آنها به ساحت دانستگیِ او وارد نشوند، بود و نبود چیزها فرقی با هم نخواهد داشت. این علم و آگاهی و پیدایی نفس هرچه بیشتر شود و او عالِم‌تر شود، به مراتب بالاتر وجودی راه می‌یابد.

باباافضل خاصیّت مردم (انسان) را دانش و شناخت می‌داند و مراتب وجودی موجودات نیز بنا به تأویلی که باباافضل از "وجود" ارائه می‌دهد، بر حسب شناختِ داننده تعیین می‌شود. این مراتب ایستا نیستند و از قوّه‌گی به فعلیّت دست می‌یابند. عقلْ نهایت دانشِ نفسِ داننده است؛ به این معناکه وقتی تمام چیزها دانسته و پیدایِ نفس شوند، نفس بدل به عقل می‌شود. "خود" بالاترین معلوم است، چنانکه نفس به "خود" بازگردد و بر "خود" عالِم شود، "خود" عالِم بر معلومِ خویش می‌شود؛ در این‌حال نام نفس از او برمی‌خیزد و نام خِرَد به خود می‌گیرد.

در باب این تأویل باید شرح داد که معنی لغوی اصطلاح وجود، "یافتن" یا "یافت‌شدن" است و اسم مصدر است از وَجَدَ (به‌معنی یافت)؛ شکل مجهول آن وُجِدَ (یافت شد)، عموماً به این معنی به کار می‌رود که چیزی "هست" یا "در اینجا یا آنجا هست". کلمهٔ "وجود" معنی لغوی‌اش را در عربی حفظ کرده و حتّی در زمینه‌های فلسفی، بیشتر مربوط به یافتن است تا بودن. این کلمه حاکی از آن است که چیزی بیش از صِرف "بودن" درمیان است. اگر کلمه‌ای را بتوان بر هر چیزی که هست اطلاق کرد، باید متضمّن پاره‌ای از غنا و سرشاری معنایی باشد که معنایِ

بودن می‌تواند داشته باشد. باباافضل در **ره‌انجام‌نامه** در تبیین و توضیح معنی این واژه، خاطرنشان می‌کند که آن، دو معنی اساسی دارد: "بودن" و "یافتن"،[1] و بر اساس این معانی، موجودات را به دو قسم بخش می‌کند. سپس این سطوح را بر اساس بالقوّه‌بودن و بالفعل‌بودن به سطوح زیرینی تقسیم می‌کند؛ یافتنِ بالقوّه را از آنِ نفس می‌داند که توانایی بر یافتن، دانستن و آگاه‌شدن از اشیا را دارد و یافتنِ بالفعل، از آنِ عقل است که نفس انسانی‌ئی است که قوا و ذخایر خود را متوجّه کارِ شناخت خود و دیگران ساخته و به پُری و سرشاریِ خویشتنِ خود رسیده است.[2] بنابراین، خود، از همه‌چیز به‌شکل حضوری در خود، آگاه است و هیچ‌چیز از گسترهٔ آن نمی‌گریزد.[3] از نظر باباافضل، این وضعیت، حقّ پادشاهی خردمند بر سایر مردمان را محرز می‌دارد؛ چنانکه در رسالهٔ **ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه**[4] می‌خوانیم: «چون مردم از خرد مایه‌ورگشت، پادشاه شد، ناچار به هرکه در خرد کم‌مایه‌تر از وی بود». پس در میان انسان‌ها کسانی وجود دارند که به‌واسطهٔ عقل و درایت، بر دیگران برتری دارند و سروری می‌کنند و بقیهٔ مردم فرمانبردار آنها هستند.

در فلسفهٔ باباافضل، هرچه پیداست، اشاره به یابنده‌ای دارد که آن را روشن کرده‌است و هرچه روشن می‌شود، به چیزی روشنی می‌یابد که آن‌چیز، بی‌شک از چیزِ یافته، روشن‌تر است. نفس است که می‌یابد و این پیدایی (وجود) هرچه بیشتر می‌شود، او را عالِم‌تر می‌کند. پس دانندگی، پیدایی و روشنیِ وجود است.[5]

---

۱. ره انجام نامه، ص ٥٨.

۲. همان، ص ۸۳: این مفهوم از عقیده به اشتقاق [شکافت] وجود از وَجْد (جوشش، سرریزی و...) نشأت می‌گیرد و تعبیری است که ویلیام چیتیک به کار برده است.

۳. قلب فلسفهٔ اسلامی، صص ۸۱ـ۸٥.

٤. ص ۱۰۳.

٥. همان، ص ۲۳٦.

پس چیزی که بر نفس ناپیداست، پایین ترین درجهٔ وجودی را دارد. برای همین باباافضل می‌گوید: موجودی که آگهی ندارد، یا پایهٔ جسم است که «از خود و بر جزخود پوشیده است»، و آن را "ممکن" خوانند؛ یا «از خود پوشیده بُوَد، بر جزخود روشن است» که آن را "جسم" خوانند؛ و آنچه آگهی دارد یا "نفس" است که آگهی‌اش جزوی است و در پایهٔ طبع مانده، یا نفسی است که آگهی‌اش کلّی است و به عقل پیوسته.[1] از این‌رو جهان جسمانی، حیّز پوشیدگی است و جهان نفسانی و خرد، حیّز پیدایی و دانندگی.[2]

پس مراتب وجودیِ نفس را می‌توان به‌وضوح، مراتب دانندگیِ او دانست و از مراتبِ وجودی نفسِ داننده سخن گفت. باباافضل در **مدارج‌الکمال**[3] هم به‌اشاره می‌نویسد:

> «خاصیّت مردم، دانش است و شناخت ... و این خاصیت یا به قوّت بُوَد؛ چنانکه در جمهور اشخاصِ مردم، یا به فعل؛ چنانکه در اندک عددی از اهل دانش ... و هریک را مراتبی است، هم قوت را و هم فعل را، چه در قوّت، نزدیکی ودوری باشد به فعل... و امّا مراتب به فعل بودنِ خاصیّت مردم چند مرتبه است که ما آن را مدارج‌الکمال خوانده‌ایم».

نفس انسان آگاهی بالقوّه دارد؛ یعنی بالقوّه به‌خودآگاه است و در تمام مراتبش چونکه آگاهی و شناختش یقینی نشده و در حال جست‌وجو و دانستن است، نام او نفس است و چنانکه بالفعل آگاهی یافت و دانسته‌ها تماماً در او جمع شدند و معقولاتْ خودِ او شدند، نادانستگی از او برخاسته و معقولات، خودْ عقل می‌شوند و دانسته‌های مورد تردید تماماً یقینی می‌گردند؛ وجود نفسانی‌اش

---

١. ص ٦٤٢.
٢. ص ١٩٨.
٣. ص ٤٩.

برمی‌خیزد «چه نادانی چون به دانایی رسد، نادانی باطل گردد».[١] پس نفس بدل به خرد می‌شود که خِرَد، بار و ثمرهٔ مردم [انسان] است.[٢]

باباافضل در خصوص اینکه "خود چیست؟" به‌تفصیل وارد بحث می‌شود و دقیقاً نشان می‌دهد که مراد او از "خود"، همان نفس است. او در فصلی از **ره‌انجام‌نامه**، با عنوان "اندر معنی خود"، تصریح دارد به اینکه: «لفظ نفس و لفظ خود را به یک معنی رانده‌ایم،... و مردم بیمار راکه غشی رسد و بی‌خبر شود، چون گویند از خود برفت یاگویند که بی‌خود شود، برای آن‌گویندکه از ادراک و آگهی بماند». باباافضل آشکارا به تباین جوهری میان نفس و بدن اذعان دارد که «گوهر نفس دگر است و گوهر جسم دیگر، و به‌یکدیگر نمانند»؛[٣] و اینکه «جسمانی آنست که وجودش به اندازه بود و اندازهٔ وجودش طولست و عرض و عمق»[٤] و «ادراک ... صفت ... خود است».[٥] او در این راه حتّی تا جایی پیش می‌رود که مانند دکارت فرانسوی، از دو "من" (یکی من جسمانی و دیگری من نفسانی[٦] یا من درّاک[٧]) سخن به‌میان می‌آورد. افضل‌الدّین کاشانی پس از اینکه تمایز میان نفس و بدن را نشان داد، می‌کوشد به‌نوعی آشکار سازد که حقیقت آدمی به نفس اوست و نباید در طلب دانش به چیزی جز من نفسانی یا همان من درّاک پرداخت:

«در احکام قاعدهٔ حیات حسّی، هرچند کوشش رود، و اعتدال و

---

١. ص ٢٩٤.
٢. ص ٦٦٢.
٣. ص ١٨.
٤. ص ٤٠.
٥. ص ٦٢.
٦. ص ٣٠٤.
٧. ص ٢٩٥.

صحّت مزاج جسته آید، و اسباب صحّت را جمع کرده شود، سرانجام هم به دمار و هلاک بود، و رنج‌های کشیده بیهده و بی‌بر ماند؛ از آنکه زندگی و آگاهی، تن را غریبست و عارضی، و مرگ و بی‌خبری، طبیعی و گوهری، و حال غریب پاینده نباشد و حال طبیعی غالب گردد و زنده‌داشتن چیزی راکه بالطبع میرنده است و آگهی را نگه‌داشتن بر آنچه بی‌خودی و بی‌خبری سرشت اوست، آسان نیست و عاقبت به‌گوهر خویش بازشود، و کوشش بیهده و ضایع ماند».[1]

باباافضل اصلی را در فلسفهٔ خود مطرح می‌کند دایر بر اینکه «هیچ‌چیز قوّت نگیرد، مگر از همسان و هم‌جنس خویش، و سستی نیارد، مگر از مخالف و ضدّ خویش»؛[2] یا اینکه «چیز از مانند خود به نیرو شود [و] از مخالف خود سستی گیرد»[3] و در جای‌جای آثارش آن را به خواننده گوشزد می‌کند؛ امّا استفادهٔ او از این اصل، آن است که جویندهٔ دانش نباید به چیزی جز "من نفسانی" که معدن دانایی است، توجّه کند و از هرچه به "خود" ماننده نیست، بپرهیزد؛ چراکه «نفس از قوّت و خورش جسم لاغر شود و ضعیف، و آنچه تن از آن به صلاح آید، نفس به‌صلاح نیاید».[4] حال، روشن است که انسان کامل باید تمام توجه خود را به "خود" یا همان نفس معطوف دارد و از توجّه به بدن، جز در حدّ ضرورت، نظر بازگیرد و هرچه می‌تواند در شناخت خود و کسب آگاهی بکوشد.

---

۱. باباافضل در رباعیّات خود، همین معنی را با تشبیه تن و روان به سبد و آب، به زیبایی هرچه تمام، این‌گونه بیان می‌دارد:

گرچه سبد نگاه توان داشتن در آب / لیک آب را نگه نتوان داشت در سبد
تن را به جان اگرچه توان داشتن به‌پای / پایندگی جان به خرد نه به تن بود

۲. ص ۳۹.
۳. ص ٤۳.
٤. ص ٤٤.

نمونۀ انسان کامل در رسالۀ ساز و پیرایه شاهان پرمایه

نمونۀ این انسان خردمند را در رسالۀ **ساز و پیرایه شاهان پرمایه** می‌بینیم. این رساله اهمیّت درخوری دارد؛ هم به دلیل اینکه اوّلین و تنها رساله‌ای است که شاید بتوان به‌معنایی آن را به آثاری در قالب **نصیحة‌الملوک** نزدیک دانست که در آن، باباافضل گویی به مقولۀ اجتماع و حکومت می‌پردازد، و هم شیوۀ نوینی که در درون‌مایه و پرداخت موضوع دارد.

نکتۀ قابل توجّه دربارۀ این رساله آن است که باباافضل درست به روش و شیوۀ مقاله‌نویسی امروز عمل کرده است (روشی که پیش از او در رسالات حکمی به چشم نمی‌خورد). او با مقدّمه‌ای جامع و کامل مشتمل بر اهداف نگارش، از روش و ضرورت موضوع آغاز می‌کند و گفتارهای رساله را با عناوین آن برمی‌شمارد؛ در گفتار اوّل با فقه‌اللّغه "پادشاه" آغاز می‌کند و سپس رساله را در سه گفتار ادامه می‌دهد و در پایان، خاتمه‌ای به شکل نتیجه‌گیری‌های مقالات عصر ما، به دست می‌دهد که در آن چکیده‌ای کامل از کلّ رساله را می‌خوانیم. همچنین او با قرار دادن پادشاه و نفس در کنار هم، این دو را به هم تشبیه می‌کند و کمال انسانی را در کمال هردو می‌یابد.[1]

انسان کامل مدّنظر در این رساله که در کسوت پادشاه معرّفی می‌شود، از حیث رتبه، بالطّبع در بالاترین مرتبه در میان انسان‌ها جای دارد.در بینش افضل‌الدّین به دلیل مراتبی بودن موجودات، برخی بر برخی دیگر برتری دارند:

> «...و جانور را به مرتبه و مقدار فزون یافتم از بی‌جان، که جانور از خاصیّت بی‌جان بی‌بهره نبود و به خاصیت جان افزون آمد؛ و از گوهران زنده بعضی مردم بودند و بعضی نامردم، و مردم را به مرتبه و فضیلت برتر

---

۱. مطالعۀ تطبیقی اندیشه‌های سیاسی باباافضل کاشانی و...، ص ٢٤٧.

از نامردم یافتم، چه خاصیت همهٔ گوهران زنده و مرده او را بود و خاصیت مردمی بر سر، و از مردم بعضی سرور و فرمان‌پذیر، که سروران و فرمان‌گزاران را خاصیت هر مردمی بود و به خاصیت تدبیر و کارسازی به فرمان فزون بودند».[1]

پس چنانکه به‌درستی اشاره شده، «در بین انسان‌ها، کسانی وجود دارند که به‌واسطهٔ عقل و درایت بر دیگران برتری دارند و سروری می‌کنند و بقیهٔ مردم فرمانبردار آنها هستند»[2] که «پادشاه، تمام‌ترِ مردمست».[3] این پادشاه پیش از آنکه «بداناآن [به دانایان] رعیّت و مملکت اصلاح همی دارد»، به‌دانش خود مملکت نفس خویشتن را به صلاح همی دارد.[4] کار پادشاه پروردنست، و پروردن، رسانیدن باشد شایستگان تمامی را به تمامی و به دو کار راست شود: یکی آنکه هرچه یار و مدد باشد شایسته را در وصول کمال بوی [به وی] نزدیک گرداند و دیگر آنکه هرچه آفت رسیدن به‌کمال بود، آن را از وی دور دارد. و چون معلومست که کمال مردم به خرد است، پرورش مردم به نزدیک داشتن خردمندان بود با مردم...».[5]

نکته‌ای که باید درکنار این دیدگاه فلسفی شخصی مدّنظر قرار داد، جهان‌بینی‌ئی است که در قلب سنّت فلسفی که باباافضل نمایندگی‌اش می‌کرد، حاکم بوده است و آن تمرکز بر انسانْ‌جهان‌گرایی[6] است. چیتیک در توضیح این مفهوم می‌افزاید:

---

۱. ص ٨٤.
۲. نگاهی به رسالهٔ ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه...، ص ١٠٥.
۳. ص ١٠٧.
٤. ص ١٠٦.
٥. ص ١٠٤.

6. anthropocosmism

«سنّت فلسفیِ اسلامی، انسان‌ها را تنها بر پایه وحدت جهان انسانی و جهان طبیعی می‌تواند بفهمد. در این سنّت هیچ جایی برای اختلاف افکندن در میان انسان‌ها و جهان نیست. در تحلیل نهایی، جهان طبیعی برون‌یافتگیِ گوهر انسان، و نفْس آدمی درون‌شدگیِ قلمرو طبیعت است. انسان‌ها و تمام عالم در هم تنیده‌اند و پیوندی عمیق باهم دارند و هردو مانند دو آینه یکدیگر را بازمی‌تابانند».[1]

باباافضل پس از شرح مختصری که از واژهٔ "پادشاه" می‌دهد و آن را از ریشهٔ پاییدن به معنای مراقبت و دور داشتن[2] و پرورنده[3] و نگه‌دارنده و تمام‌کننده[4] می‌خواند، خصوصیاتی برای او برمی‌شمارد که می‌توان آنها را از نشان‌ویژه‌های انسان‌کامل در نگاه این حکیم بزرگ دانست:

اوّل، آنکه وی را مخالف نباشد: «و نیست عدل مگر باطل‌کردن خلاف دو مخالف، و پادشاه را چون پیوند خرد تمام‌گشت، وی را مخالف نبود، و خلاف همه مخالفان بوی [به وی] باطل گردد».[5] افضل‌الدّین شرح می‌دهد که از آنجا که از موجودات عالم، تنها عقل است که ضدّ ندارد، پس تنها به خردمندی پادشاه تضادها منحل می‌گردند.

دوم، توانگری و بی‌نیازی اوست و باز: «بی‌نیازی نتواند یافت مردم، الّا خرد بر همه خصلت‌های وی غالب گردد». «پس مایهٔ بی‌نیازی و توانگری که خاصیت پادشاهیست، خردمندیست».[6]

---

١. قلب فلسفهٔ اسلامی، صص ١٢١ـ١٢٢.
٢. ص ٨٦.
٣. ص ١٠٤.
٤. ص ٨٧.
٥. ص ١٠٠.
٦. ص ١٠٠.

سوم، خصوصیت حلم و بردباری پادشاه است: «هر آنکه مغلوب و زبون چاکران خود، که قوای شهوت و غضب‌اند، باشد، دیگر غالب و پادشاه بر دیگر مردمان نمی‌تواند بود».[1] باباافضل تعبیر جالب‌توجّهی برای شرح رابطهٔ چاکران پادشاه و دیگر اصناف مردم با خود پادشاه دارد: برای تدبیر و اصلاح امور، بهترین راه این است که «در خود و احوال جسد و قوت‌های نفسانی خویش اندیشه کند و صلاح و فساد هریک را بنگرد»[2]؛ یعنی: «صحّت مزاج خود را با درست‌مزاجان رعیت برابر کند، و قوت‌های شهوانی خود را با لذّت‌پرستان رعیّت و متنعّمانشان، و قوت کسل خود را با بی‌کاران رعیت، و شَرَه و حرص خود را با دزدان و نهّابان و ربایندگان رعیّت، و... شجاعت خود را با دلاوران رعیت، و...قوت فرهنگ خود را... با علمای شرع و اهل تقوی و خداوندان مکارم اخلاق رعیت برابر کند... و همچنان‌که بدانشِ [به دانش] خود، مملکت نفس خویشتن را به صلاح همی دارد، بداناآن [به دانایان] رعیّت‌کار رعیت و مملکت به‌صلاح همی دارد...»[3]

در این رویکرد، طبیعتاً با حکمرانی خِرَد بر سایر قوای نفسانی است که می‌توان به تدبیر امور نائل شد و بر انفعالات نفس، تسلّط یافت.این نگرش بی‌شباهت به رویکرد فارابی، از بنیان‌گذاران فلسفهٔ سیاسی در عالم اندیشهٔ اسلامی، به امر حکمرانی نیست:

> «از نظر فارابی، رئیس مدینهٔ فاضله به منزلهٔ رئیس بدن است که طبیعتاً نسبت به تمام بدن برتری دارد و بقیهٔ اعضا، از او پایین‌ترند و امر او را اطاعت می‌کنند. پس جایگاه او در مدینهٔ فاضله مانند موجود اوّل در

---

۱. ص ۱۰۱.
۲. ص ۱۰۶.
۳. همانجا.

عالم و قلب در بدن است و همان‌طور که موجود اوّل باعث نظم در کائنات می‌شود، رئیس مدینهٔ فاضله هم باعث کمال و شرف آن می‌گردد».[۱]

چهارم، خصلت تواضع اوست: «و این صفت و حال خردمندیست که خُرد و بزرگ را یکسان برسد بدانستن، و در دانستن بزرگ را قبول نکند و خُرد را رد، و خردمندی مایهٔ تواضع شاهان است».[۲]

و دیگر، شجاعت اوست. او به تبیین این خصلت می‌پردازد و آن را نیز به سستی خرد در آدمی و غلبهٔ وهم و گمان در او نسبت می‌دهد:

«ترس، از خاصیت وهمست، چون بخرد [به خرد] نگرد، مردم داند که هستی خرد بر همه هستی‌ها غالبست و محیط... و چون خرد محیط باشد و غالب بر دیگر موجودات، پیدا بود که مغلوب و محاطْ وجودِ غالبِ محیط را نه باطل کند و نه ناقص...».[۳] و بنا براین: «ترس، نه تن راست و نه خرد را، بلکه گمان و خیال راست، و تا ظنّ و خیال استیلا دارد، خرد سست باشد و مردمی ناقص».[۴]

این خصوصیات اصلی همراه با فراوان خصال دیگر که در تحت آنند، طبق گفتهٔ افضل‌الدّین، اصل و مایهٔ همه‌شان خِرَد است.[۵] خرد است که موجب می‌شود پادشاه کار و امور رعیت و مملکت را اصلاح کند و «مستعدان، دانش‌های یقینی را، و به نظام داشتن ایشان را تا به کمال رسند، اصل همهٔ تدبیرها گیرند، و دیگران را از برای آنکه یاور و مدد باشند، ایشان را به نظام همی دارند».[۶]

---

۱. اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، صص ۳۳ به بعد (به نقل از نگاهی به رسالهٔ ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه...، ص ۹۸).

۲. همانجا.

۳. صص ۱۰۱ـ۱۰۲.

٤. ص ۱۰۳.

۵. همانجا.

٦. صص ۱۰٦ـ۱۰۷.

نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم، بابا افضل نخست موضوع فلسفه را به خودشناسی سقراطی بازمی‌گرداند و سپس با تفسیری که از معنای وجود ارائه می‌دهد، انسان را در رأس هرم موجودات جای می‌دهد که در این عالم تنها رسالتش شناختن خود و سایر موجودات است تا زمینه برای خداشناسی و لقای خداوند فراهم آید. در نگاه باباافضل، تنها راه برای رسیدن به دانشِ لقای خداوند، همانا توجه به "جهانِ مردم"[1] است؛ چراکه «مراتب آیات حقّ تعالی در آفاق و انفس، چون گنجْ‌خانه‌ایست دربسته که به کلید جهان مردم توان گشود ... چه از مخلوقات، هیچ چیزِ آن کمال ندارد که مردم»[2] و خود بابا افضل تصریح دارد به اینکه «هرکه روی به جهان مردم اندر آفاق و انفس کند، لقاء خدای یابد».[3] باباافضل دربارهٔ جایگاه انسان، آشکارا ابراز می‌دارد که «حق تعالی کتاب جهانِ مردم را نسختی کرد از این جهان ... و از آن جهان». او در تفسیر "آیهٔ نور"، منظور از "شجرهٔ مبارکه" را "درختِ مردم" می‌داند، آنگاه که بار علم و حکمت بگیرد.

حال روشن است که انسان کامل در نگاه او کسی است که از مراتب عالم جسمانی، به یاری قوّهٔ شناخت، درگذشته باشد و نفس او به عقل تبدیل شده باشد، تا جایی که خود، عالمی شده باشد، درست مانند عالم بیرون و همه چیز در او از نو، موجودیتی تازه یافته باشد. چنین انسانی نه تنها در درون بر خویش سلطه و سیطره دارد، بلکه به تبع سلطهٔ عقلانی که بر درون دارد، بالطّبع دیگران نیز بر پیرامون او

۱. منظور بابا افضل از "جهان مردم" همان عالم صغیر (microcosm) است؛ چراکه در مقابل جهان مردم از "جهان بزرگ" (ص ۲۸۵) که همان عالم کبیر (macrocosm) است، سخن می‌گوید.
۲. ص ۲۶۷.
۳. ص ۲۶۹: این سخن جایگاه خودشناسی را در نظر بابا افضل نشان می‌دهد و زمانی برجسته‌تر می‌شود که این گفتهٔ او را با سخن قبلی‌اش مقایسه کنیم که راه نخست رسیدن به لقای خداوند را خواندن کتاب الهی دانست: «نامهٔ خدای بخواند و به لقای خدا رسد».

گرد می‌آیند تا از نور خرد او بهره‌مند گردند و بدین‌سان، انسان کامل بابا افضل، هم پادشاه درون خویش است و هم پادشاه بر عالم بیرون. چنین انسانی می‌تواند به تدبیر امور مردم و جامعهٔ خویش همّت گمارد و در بهبود وضع معنوی و مادّی مردمان جامعهٔ خویش بسیار مؤثّر باشد.

پس کمال آدمی که به نفس اوست، در پرهیختن هرچه بیشتر از مخالطت با جسم و خواهش‌های جسمانی است. بابا افضل همین دیدگاه را به ساحت پادشاهی نیز برمی‌کشد و می‌گوید: «موافقْ هستیِ موافق نگه دارد و نقصانش را تمامی کند».[1] و چون پادشاه، بنا به ریشه‌شناسی که بابا افضل ارائه می‌دهد، کارش پاییدن خویش است و «پاییدن چیز، دور داشتنِ چیز بود از مخالف وی؛ که چیز را از مخالف آفت رسد»،[2] از مهم‌ترین ارکان پادشاهی او دوری جستن از بی‌خبری و پرداختن به آگاهی است. «پس چون پادشاه نگه‌دارندهٔ هستی‌ها بود و تمام‌کنندهٔ ناتمام، و نگهداری از مخالف بر مخالف نیاید، واجب بُوَد که پادشاه مخالفِ هیچ‌چیز که بدان پادشاه بود، نباشد، و هیچ‌چیز از ایشان مخالفِ پادشاه نبود».[3]

---

۱. ص ۸۷.
۲. ص ۸۶.
۳. ص ۸۷.

منابع

۱ ـ اسدیان، مریم، **مطالعه تطبیقی اندیشه‌های سیاسی بابا افضل کـاشانی و شیخ ابوالحسن عامری**، مجلّهٔ تخصّصی کاشان‌شناخت، ۱۳۸۸، ش ۷و ۸ .

۲ ـ اکبری بیرق، حسن، **نگاهی به رساله ساز و پیرایـه شـاهان پـرمایه اثـر باباافضل کاشانی**، مجلّهٔ تخصّصی کاشان‌شناخت، ۱۳۸۸، ش ۷و ۸ .

۳ ـ جامعی، فهیمه و اکرمی، موسی، **اتّحاد یا تمایز جوهری ذهن و بـدن در مابعدالطبیعهٔ دکارت**، مجلّهٔ متافیزیک، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۸، ش ۱و ۲.

٤ ـ چیتیک، ویـلیام، **قلب فلسفهٔ اسلامی**، تـرجـمه: شـهاب‌الدّیـن عـبّاسی، دانشگاه کاشان، مروارید، ۱۳۹۱.

٥ ـ فریدونی، علی، **اندیشهٔ سیاسی ابوالحسن عـامری**، بـوستان کـتاب، قـم، ۱۳۸۲.

٦ ـ کاپلستون، فردریک، چارلز، **تاریخ فلسفه یونان و روم**، سیّد جلال‌الدّین مجتبوی، ج ۱، چ ٦، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸٦.

۷ ـ مرقی کاشانی، افضل‌الدّین، **مصنّفات افضل‌الدّین محمّد مرقی کـاشانی**، گردآوری و تصحیح: مجتبی مینوی و یحیی مـهدوی، چ ۲، انـتشارات دانشگـاه تهران، ۱۳٦٦.

پیامی عرفانی از اعماق تاریخ

محمّد اسماعیل صلاحی[۱]

یا من هو اختفی لفرط نوره | **الظاهر الباطن فی ظهوره**[۲]

من بی تو دمی قرار نتوانم کرد | احسان تو را شمار نتوانم کرد

گر بر تن من زبان شود هر مویی | یک شکر تو از هزار نتوانم کرد[۳]

در آیین اختتامیهٔ همایش بزرگداشت عارف سترگ، حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، که عصر پنج‌شنبه هشتم خرداد ماه در تهران برگزار گردید، حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده پیام تصویری کوتاهی را برای این مجلس روحانی ارسال فرمودند که بیانات ایشان را می توان پیامی از اعماق تاریخ هزار سالهٔ این سرزمین تلقّی نمود؛ با این توضیح که چون معظّم له وارث سلسلهٔ عرفانی حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی می‌باشند ــ در همان جایگاه معنوی حضرت شیخ قرار دارند و لطیفهٔ ولایت که به موجب حدیث شریف مروی در کتاب **من لا یحضره**

---

۱. پژوهشگر عرفان.

۲. منظومه، ملّاهادی سبزواری، بخش حکمت.

۳. رباعیّات، ابوسعید ابوالخیر.

الفقیه (**باب الوصیة من لدن آدم**) و قاعدهٔ لطف از حضرت آدم تا خاتم و از حضرت خاتم الی انقراض العالم جاری و پدیدار است، همهٔ بزرگان این سلسلهٔ الهی را به مصداق «متّحد جان‌های مردان خداست»، جان واحدی می بخشد. لذا می توان این تلقّی را نمود که حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی بر زبان حضرت تابنده گنابادی با ما سخن می‌گوید و باید به پیام ایشان با این دید نگریست.

کیست این پنهان مرا در جان و تن   کز زبان من همی گوید سخن
آنکه گوید از زبانم راز کیست   بنگرید این صاحب آواز کیست[1]

آن حضرت در پیام کوتاه خود به سه موضوع اساسی و جالب اشاره فرمودند که مصداق **العاقل یکفیه الاشاره** است که ذیلاً به قدر وسع و درک قاصرم به توضیح آن می پردازم:

الف ـ ایشان با اشاره به نزدیکی مزار جناب ابوسعید ابوالخیر که در مهنه واقع است، با مزار حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی در تربت حیدریه، نزدیکی معنوی و اثرپذیری جناب ابوسعید ابوالخیر را از محضر حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی گوشزد فرمودند. آری:

جایی که خورده بود مِی آنجا نهاد سر   دُردی کشی که مست شراب شبانه بود

اشارهٔ معظّم له فصل الخطابی بود بر اختلافاتی که ناشی از اقوال مختلفه در این زمینه است.

در زمینهٔ تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری جناب ابوسعید از حضرت گُرّکانی، اختلافاتی که ناشی از اقوال مختلفه در این زمینه است، شیخ عطّار در **تذکرةالاولیا** تربیت معنوی جناب ابوسعید را به حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نسبت می‌دهد. او نقل می‌کند: «شیخ [ابوسعید] گفت: آن وقت که قرآن

---

۱. گنجینة الاسرار، عمان سامانی.

می‌آموختم، پدر مرا به نماز آدینه برد. در راه شیخ ابوالقاسم گُرّکانی ــ که از مشایخ کبار بود ــ پیش آمد و یکبار دیگر شیخ ابوالقاسم مرا گفت که ای پسر، خواهی که سخن خدای گویی؟ گفتم: خواهم، گفت: در خلوت این گویی:

من بی تو دمی قرار نتوانم کرد   احسان تو را شمار نتوانم کرد
گر بر تن من زبان شود هر مویی   یک شکر تو از هزار نتوانم کرد»

البتّه نقل مذکور با تاریخ زندگی و زمان بالندگی شیخ ابو سعید ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم گُرّکانی کاملاً همخوانی ندارد و محمّد بن منوّر در **اسرارالتوحید** موضوع مذکور را به ابوالقاسم بشر یاسین نسبت می دهد و نقل می کند که وی به ابوسعید چنین وردی را تلقین فرموده؛ امّا نکتهٔ اساسی در این است که سلسلهٔ تربیتی شیخ ابوسعید که از ابوالعبّاس قصّاب به جنید بغدادی و معروف کرخی می‌رسد، از سلاسل فرعی طریقت معروفیه است و باید توجّه داشت که شکل‌گیری سلاسل فرعی طریقت به‌واسطهٔ شرایط خاصّ زمانی ومکانی و برای به‌وجود آوردن امکانات لازم برای اشاعهٔ تعالیم طریقت و تسهیل امر دسترسی به مشایخ مأذون در طریقت بوده؛ لذا همواره مشایخِ سلاسلِ فرعیِ طریقت از مشکات ولایت بزرگِ زمان که سلسلهٔ اصلی را هدایت می فرموده، اقتباس می نمودند و هرگز مشایخ داعیهٔ استقلال نداشتند. و اینکه ابوسعید ابوالخیر از ابوالقاسم بشر یاسین در ابتدای سلوک تلقین ورد یافته، امری مسلّم ومحتوم است، امّا این تعالیم و تلقین و تعالیم بعدی که توسط پیر ابوالفضل ابوالحسن و ابوالعبّاس قصّاب به شیخ ابوسعید داده شده، همه در ظلّ عنایات قطب زمان (حضرت سعید بن سلام ابی عمران مغربی) بوده و چون حضرت مغربی رحلت نمود و امر ارشاد عباد از طرف آن حضرت بالاستقلال به حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی رسید، بالطبع از این زمان به بعد ابوسعید ابوالخیر از مشکات ولایت حضرت شیخ ابوالقاسم

گُرّکانی اقتباس نور می نموده و تحت تعالیم و افاضات باطنی آن حضرت قرار داشته و اگر چه در این امر به موفقیت کامل رسیده و به مقام سلطنت معنوی نایل شده، ولی هرگز داعیهٔ استقلال نداشت؛ چنانکه در اسرارالتوحید بدان اشاره شده که «روزی شیخ ما ابو سعید... و شیخ ابوالقاسم گُرّکانی، رحمةالله علیه، در طوس باهم نشسته بودند بر یک تخت و جمعی درویشان پیش ایشان ایستاده. به دلِ درویشی گذشت که آیا منزلت این هر دو بزرگ چیست. شیخ ابو سعید حالی روی بدان درویش کرد و گفت: هرکس خواهد دو پادشاه در یک‌جای و در یک وقت، بر یک تخت، بر یک دل، گو در نگر». بیان شیخ ابوسعید به وجود یک دلی میان وی و حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نکته‌ای بس ظریف است که برای اهل آن قابل درک است و مؤیّد تبعیت باطنی شیخ ابوسعید از حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به‌طور کامل است:

بشنو الفاظ حکیم پرده‌ای   سر همانجا نه که باده خورده‌ای[1]

آری، نزدیکی مزار ابوسعید ابوالخیر به مزار شیخ ابوالقاسم از سر اتّفاق و بدون دلیل نیست و دلیل این مطلب همان است که ابوعمران سعیدبن سلام مغربی را از مکّه معظّم به نیشابور و طوس می کشاند و بایزید بسطامی را به همراهی با فرزند حضرت صادق(ع) وا می‌دارد و به بسطام می‌رساند و حضرت سعادتعلیشاه شاه اصفهانی را به مسافرت به سبزوار و مشهد مقدّس مأمور می‌سازد تا اهل استعداد را یافته و امانت را به اهلش سپارند:

مریم دل نشود حامله ز انفاس مسیح   تا امانت ز نهانی به نهانی نرسد[2]

ب ـ نکتهٔ دیگری که ایشان بدان اشاره فرمودند، توجّه ویژهٔ حضرت شیخ

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر اوّل.

۲. دیوان شمس.

ابوالقاسم گُرّکانی به حکیم ابوالقاسم فردوسی و مداومت حضرت شیخ در حضور بر مزار فردوسی و خواندن فاتحه برای وی بوده که ایشان این توجّه ویژهٔ قطب زمان را باعث شهرت روز افزون و بقای نام فردوسی در طول تاریخ دانستند، با این توضیح که بعض متعصّبان و بی‌خبران و ناآگاهان به حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی اتّهام وارد نموده اند که حضرت شیخ با تأخیر بر جنازه فردوسی نماز خوانده و علّت این تأخیر را سرودن **شاهنامه** و علل دیگری روایت می‌کنند که باعث شده که در ابتدا حضرت شیخ از نماز بر پیکر فردوسی خودداری و رد کنند و بعداً حضرت شیخ با مشاهدهٔ رویایی که دلالت بر منزلت مقام فردوسی می‌نموده، بر قبر وی نمازگزارده‌اند. باید توجّه داشت که این نقل و اتّهام وارده بر حضرت شیخ ابوالقاسم با گزارش تاریخی موجود مبنی بر دستور سلطان محمود غزنوی به تبعید شخصی که مانع اقامه نماز بر پیکر فردوسی شده، همخوانی ندارد؛ زیرا از لحاظ تاریخی مسلّم است که حضرت شیخ ابوالقاسم هرگز تبعید نشده و اگر حضرت شیخ ابوالقاسم مانع اقامهٔ این نماز شده بود، مشمول حکم تبعید قرار می‌گرفت؛ بلکه حقیقت داستان این بوده که شخص دیگری که ظاهراً از بزرگان اهل سنّت بوده، مانع اقامهٔ نماز بر پیکر فردوسی شده. متعاقباً حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی با مشاهدهٔ رویایی که خبر از علوّ مقام فردوسی می داده، از جانب حق مأمور شده که رفع اتهام از فردوسی فرماید و جوّ مخالف غالب علیه فردوسی را با نفوذ معنوی خود بشکند و از یُمن توجّهات حضرت شیخ، **شاهنامه** فردوسی نیز که به‌دلیل تصریح فردوسی به تشیّع خود در آن اثر و نیز زبان نوشتاری **شاهنامه** که به فارسی است و زبان فارسی در آن زمان کمتر معمول بوده، مورد بی‌مهری عموم مردم آن زمان قرارگرفته بود، و حتّی سلطان‌محمود غزنوی نیز بدان التفاتی ننموده و از انجام تعهد سرباز زده بود، مورد اقبال عمومی

قرارگیرد و این همه مورد اشارهٔ فردوسی نیز واقع شده:

ایا شاه محمود کشورگشای | ز من گر نترسی بترس از خدای
گر ایدون که شاهی به گیتی توراست | بگویی که این خیره گفتن چراست
ندیدی تو این خاطر تیز من | نیندیشی از تیغ خونریز من
که بد دین و بدکیش خوانی مرا | منم شیر نر، میش خوانی مرا
منم بندهٔ اهل بیت نبی | ستایندهٔ خاک پای وصی
هر آن کس که در دلش بغض علی است | ازو درجهان خوارتر گو کیست
مرا سهم دادی که در پای پیل | تنت را بسازم چو دریای نیل
نترسم که دارم ز روشندلی | به دل مهر جان نبی و علی
چو باشد تو را عقل و تدبیر و رای | به نزد نبیّ و علی گیر جایی
اگر شاه محمود ازاین بگذرد | مراو را به یک جو نسنجد خرد
نکردی در این نامهٔ من نگاه | به گفتار بدگویی گشتی ز راه
هر آن کس که شعر مرا پست کرد | نگیردش گردون گردنده دست

فردوسی از سعایت ناراستان نزد شاه محمود خبر می‌دهد و دست توسّل به درگاه خدا می‌گشاید و از خدا می‌خواهد که دل خلیفهٔ خود را به حقیقت امر روشن سازد تا به کمک او برخیزد:

برِ پادشه پیکرم زشت کرد | فروزنده اختر چو انگشت کرد
اگر منصفی بودی از راستان | تو اندیشه کردی از این داستان
بنالم به درگاه یزدان پاک | فشاننده بوسی پراگنده خاک
که یارب روانش به آتش بسوز | دل بندهٔ مستحق بر فروز

باید توجّه نمود که مصراع آخر دارای ایهام است وگرچه افروختنِ دلِ بندهٔ مستحق، به‌نوعی می‌تواند اشاره به دل سوختگی خود فردوسی داشته باشد، ولی

به‌نظر می‌رسد معنای حقیقی آن، دعا برای روشن شدن دل ولیّ خدا بر حقیقت امر است و باید توجّه داشت که فردوسی این اشعار را در واپسین ایّام حیات خود سروده و آن زمانی بود که دیگر امیدی به ادامهٔ حیات و اصلاح کار نداشته و خود به این موضوع اشاره مستقیم نموده است :

چو عمرم به نزدیک هشتاد شد امیدم به یکباره برباد شد

درنتیجه فردوسی چاره را آن دیده که دست توسّل به سوی حق بگشاید تا خدا دل ولیّ خود را بر حقیقت امر آگاه سازد و اعتبار از دست رفتهٔ فردوسی را به توجّه و نظر کیمیا اثرِ خود، به او بازگرداند. دعای فردوسی اجابت شده، حضرت شیخ ابوالقاسم مأمور گردیده، پرده از روی کار بر می‌گیرد تا به آن حدّ که سلطان محمود نیز متنبّه شده، در صدد جبران برآمده، زر معهود را نزد دخت فردوسی فرستاده، دستور به تبعید شخصی که مانع اقامهٔ نماز بر پیکر فردوسی بوده، صادر نموده، وی را به تبعید می فرستد.

اگر توجّه معنوی حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی به فردوسی و رفع اتّهام از وی نبود، اثر گرانمایهٔ فردوسی نیز به دست فراموشی سپرده شده، در همان ایّام از بین می رفت و به‌دست ما نمی‌رسید. آری، زندگی ابدی فردوسی نه در گرو پراکندگی تخم سخن، که در گرو عشق او به مقام ولایت بوده که قطب زمان مأمور شده و راساً اقدام نموده و پرده از روی کار برگرفته است:

هرگز نمیرد آن‌که دلش زنده شد به‌عشق ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما[1]

ج ـ سومین نکتهٔ مورد اشاره در پیام ایشان، تذکّر به متعصّبان زمان بود که شبیه آنچه با فردوسی بعد از مرگ او روا داشتند، با مزار حضرت شیخ ابوالقاسم گُرّکانی نیز نمودند و قصد داشتند خاک هزار ساله‌ای را که مهبط کرّوبیان و مطاف

۱. دیوان حافظ.

اهل دل است، تحت الشّعاع مقاصد خود سازند که البتّه به مقصود نایل نشـدند و هرگز نمی‌شوند؛ زیرا خداوند وعده فـرموده و وعـدهٔ خـداونـد صـدق است کـه می‌فرماید: وَ یأبی اللهُ الّا أَنْ یُتِمَّ نوره؛[1] مجمع صاحبدلان بیت الله است.

۱. سورهٔ توبه، آیهٔ ۳۲.

تصویر یک

تصویر دو

تصویر سه

تصویر چهار

تصویر پنج

تصویر شش

تصویر هفت

تصویر هشت

تصویر نه

تصویر ده